آيات الصفات بين الأشاعرة وابن تيمية

للإنتاج والنشر والتوزيع
7 شارع الجمهورية ـ عابدين ـ القاهرة
جمهورية مصر العربية

ت: 01004093521 (202+)
(202+) 01147208173

الطبعة الأولى
1438هـ - 2017م

رقم الإيداع: 2017/22487
الترقيم الدولي .I.S.B.N
977-6214-33-60-6

بطاقة فهرسة
فهرسة أثناء النشر
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

البيومي، محمد عبد الرحيم
سلسلة البيان (8)
آيات الصفات بين الأشاعرة وابن تيمية/ محمد عبد الرحيم البيومي
ط1-القاهرة: الوابل الصيب للنشر والتوزيع، 2017.
تدمك: 6-60-33-6214-977
1- الصفات الإلهية.
2- التشبيه والتجسيم.
3- الأشاعرة وابن تيمية.

مقدمة السلسلة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، آمين.

إن الفكر المتطرف يدفع إلى السلوك المتطرف، وحينما تأتلف فئة في المجتمع على هذا النهج تغدو كتوحش الخلايا السرطانية التي تفسد أعضاء الجسم وترديه، وقد كان التطرف سببا رئيسا في سقوط دول وتراجع حضارات في عالمنا المعاصر، ولذلك أخذت على عاتقها جماعة من العلماء المخلصين الغيورين على دينهم ووطنهم، وتحملت مسئولية الرد على الفكر المتطرف في الدين ، معذرة إلى ربهم ولعلهم يهتدون، فإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا .

وهذه سلسلة البيان تتوالى فكان أولها موسوعة الرد على خوارج العصر في خمس مجلدات، شملت الرد على الشبهات في محاور متعددة وجهات محيطة في الفقه والعقيدة والمناهج والأصول والحضارة . وتلاها منظومة القيم الأخلاقية ثم الصفات الإلهية بين الرازي وابن تيمية ثم فقه حب الحياة والسلف والسلفية بين التنزيه والتشبيه ثم حكاية الإرهاب ... إلخ.

والسلسلة مقسمة إلى حلقات ، حلقات عملت على الهدم، هدم الفكر المتطرف في الدين من جهة العقيدة والشريعة والأخلاق والمعاملات، وحلقات للبناء ، تبنى العقلية العلمية حسب النموذج الإسلامي، باعتماد التفكير المنهجي، وتقدير التراث وعلماء الدين.

ولن نكون من الخالفين أو القاعدين عن مواجهة هؤلاء النابتة، فنسأل الله أن ينفع بهذه السلسلة ويرد عن أمتنا هذه الفتنة التي تهدد أمنها واستقرارها.

أ.د علي جمعة

آيات الصفات
بين الأشاعرة وابن تيمية

تأليف

الأستاذ الدكتور

محمد عبد الرحيم البيومي

عميد كلية أصول الدين والدعوة

بالزقازيق جامعة الأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف الخلق أجمعين وخاتم النبيين والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد، إن عقيدة الإسلام أسست على الوضوح والبيان، فليس فيها غنوص أو غموض أو كتمان، وليس فيها علم اقتصر على أناس دون آخرين أو عقول دون أخرى، إن عقيدة الإسلام سهلة بسيطة متفقة مع الفطرة الإنسانية، ودين العجائز الذي تمنى العالمون أن يُقْبَضُوا عليه هو دين الفطرة السوية، هو الدين الذي لم يتلوث بمقولات فلاسفة أو كلام متكلمين، فانتهى إلى أحسن ما انتهوا إليه من تنزيه الخالق الإله المعبود عن كل نقص وعيب وعن كل مشابهة للمخلوقين.

إن عقيدة التنزيه والكمال هي ما يميز عقيدة الإسلام عن غيرها من العقائد التي جسمت وشبهت الخالق مرة ببشر ومرة بحجارة ومرة بأجرام وغير ذلك، وقد عاب عليهم وأنكر فعلهم ربُّ العالمين في كتابه الحكيم.

وإن بين أيدينا رسالة ماتعة عميقة الفكر بحثت في تفسير المفسرين وتأويل المتأولين لآيات القرآن الحكيم التي ذكرت صفات الخالق وبينتها، وقد جاءت آية تضع إطارا وحدًّا لفهم المخاطَبِينَ تحجمهم عن الشطط أو التشبيه وهي قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ فوجب أن نفهم كلام الله في هذا الإطار الذي ينسب الكمال والجلال والجمال لذات الخالق سبحانه، ويجعل فهمنا لصفاته جميعها بما يتناسب مع ذلك لا يضاده أو ينافيه .

حكى لنا القرآن الكريم عن بني إسرائيل وقد شقوا على نبيهم ورغبوا في عبادة إله مجسم محسوس، ولم تَرْقَ نفوسهم وعقولهم للتنزيه والكمال، قالوا: ﴿فَقَدۡ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكۡبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلۡمِهِمۡۚ﴾ إن جريمتهم كانت في الشك والريبة وإنكار وجود إله ليس مجسما وليس مجسدا وليس ملموسا، قالوا في آية أخرى ﴿وَجَٰوَزۡنَا بِبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱلۡبَحۡرَ فَأَتَوۡاْ عَلَىٰ قَوۡمٖ يَعۡكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصۡنَامٖ لَّهُمۡۚ قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا كَمَا لَهُمۡ ءَالِهَةٞۚ قَالَ إِنَّكُمۡ قَوۡمٞ تَجۡهَلُونَ ١٣٨﴾ .

وقد أبدع وأجاد وأحسن فضيلة العالم الأستاذ الدكتور محمد البيومي في عرض آراء العلماء في تفسير آيات الصفات الإلهية، وفي بيان شذوذ الدعوة التي روج لها ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في القرن السابع الهجري، وفي بيان زور ما زعموه من نسبة مقالة التجسيم والتشبيه إلى السلف.

إن الفهم السطحي للآيات والتنطع في اتباع ظاهرها في غير محله أدى بابن تيمية إلى البعد عن المقصد والفهم المباشر للآيات، بل اقترب مما فعله الباطنية من فهم مغاير تماما لما تشير إليه ألفاظ الآيات، إن ربنا عز وجل أنزل على رسوله صلى الله عليه وسلم كتابا عربيا مبينا، ولغة العرب اشتملت على البلاغة، وفيها التشبيه والاستعارة والكناية والمجاز والإشارة، والقرآن الكريم معجز بلفظه ومعناه، ولكن صفات الخالق على ما هي عليه في حقيقتها الكلية لا يمكن أن تحيطها لغة بشر أو يجمعها كتاب أو يستوعبها كاملة عقل مخلوق، ولكن ربنا من باب الإحسان بخلقه والتقرب والتقريب وصف نفسه في كتابه بما يمكن للناس أن يفهموه، وقد جعل لفهمهم كما سبق وقلنا حدا وهو (ليس كمثله شيء).

ولكن ابن تيمية أَبَى إلا أن يجعل ذات الله وصفاته شيئا ككل شيء، وينسب لذاته سبحانه كمال كل شيء مشاهد من المخلوقات حسب فهمه واستيعابه، فمثلا العبد عنده يد وهو يرى أن هذه اليد ذات الصوابع الخمس صفة كمال في العبد فكيف لا يقول إن لله يدا، وهكذا العين والوجه و.....

إن فكر ابن تيمية ظهر في التراث الإسلامي فأراد أن يمحو ما سبقه من فهم أهل السنة من الأشاعرة وأراد أن يؤسس لفهم جديد، ولكنه سرعان ما واجهه العلماء وخمدت جذوة أراد إشعالها لتحرق ما سبق، ولكن في القرنين الأخيرين ظهرت دعوة تحي فكر ابن تيمية وتروج مرة أخرى للتشبيه والتجسيم، وتلك الدعوة تذهب لتكفير الأجيال السابقة ولعنها لتركها هذا التشبيه، وخرج من هذه المدرسة معظم الجماعات المتطرفة والإرهابية في المائة سنة الأخيرة، قسمت التوحيد كما قسمه ابن تيمية إلى أقسام ثلاثة ربوبية وألوهية وصفات ، ومن ثم وسعت أبواب التكفير وأخرجت منه أمما وشعوبا مسلمة.

فارتأينا أن نواجه هذا الفكر ونبين للناس خطأه، وشذوذه عن فهم علماء الإسلام قديما وحديثا، ونبين أن تلك الجماعات الإرهابية مؤسسة على

فكر تكفيري يشبه الخالق بالمخلوق والمخلوق بالخالق، وضممنا هذا العمل المنهجي إلى سلسلة البيان حتى يضع ركنا ولبنة في حلقة الهدم التي تحدثنا عنها كشق من البيان والرد على جذور الجماعات المتطرفة والإرهابية.

نسأل الله عز وجل أن ينفع بهذا العمل وأن يبارك فيه ويهدي الأمة سبل السلام ويجنبها الفتن ما ظهر منها وما بطن.

أ.د علي جمعة

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للهِ ربِ العالمين، والصلاةُ والسلامُ على خيرِ خلقِ اللهِ وأشرفِ المرسلينَ، سيدنِا محمدٍ وعلى آلهِ وأصحابهِ أجمعين، وبعد...

فلقد درج المسلمونَ في صدرِ الإسلامِ على الإذعانِ والتسليمِ بما ورد في الكتابِ والسنةِ فيما يمس الصفاتِ الإلهيةَ وغيرِها من مسائلِ العقيدةِ، رائدُهم في ذلكَ توحيدٌ خَالصٌ، وتنزيهٌ يحدد الفهمَ لعقائدِ الدينِ.

وكانوا إذا وجدوا بعضَ النصوصِ الشرعية قد يفهم من ظاهرها ما يتنافى مع ما وقر في قلوبهم من خالص التوحيد، وكامل التنزيه، مروا عليها كما جاءت، مع إجماعهم ويقينهم أن ظاهرها لا يمكن أن يكون مرادًا في حق الباري سبحانه، ومن ثم لم يعضوا على ظاهرها بالنواجذ تمسكًا بحرفيتها، بل فوضوا العلم بها لله سبحانه، مؤكدين على تنزيهه سبحانه عن كل ما يوهم تشبيه ذاته بما لا يليق بها.

قائدهم في ذلك نصوص محكمة نفت المماثلة بين الله تعالى وخالقه، مثل قول الحق سبحانه: ﴿سُبۡحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلۡعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات: 180]، وقوله سبحانه: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾ [مريم: 65]، وقوله سبحانه: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾، وقوله سبحانه: ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۚ﴾ [النحل: 17]، ولو أن جموع الأمة قد التزموا بما درج عليه سلفنا من تفرقة بين عالمي الغيب والشهادة كما أشارت الآيات لما نشأت المشاكل الكلامية، والتي من بينها مشكلة الصفات، والتي تُعد من أهم المشاكل الكلامية على الإطلاق وأعظمها تشعبًا، وأكثرها مسارًا للخلاف والجدل بين الفرق والطوائف المختلفة.

من هذا المنطلق أدلى علماء الأشاعرة بدلوهم في نصوص الصفات في ظل منهجية قِوامها شرع معصوم، وعقل يقضي بتنزهه سبحانه عما لا يليق به، ولغة يصدر عن فقهها ما يليق

بالذات العلية من معان وكمالات، وكان من جملة ذلك: الصفات الخبرية، والتي دارت من خلالها آراء علماء الأشاعرة بين التفويض والتأويل، قدوتهم في ذلك سلف الأمة الذين فوضوا وأولوا، ولم يكن تفويضهم تجهيلاً، ولا تأويلهم تعطيلاً، وإنما قصدوا بالتفويض والتأويل تنزيه الله سبحانه عن مشابهة الحوادث، متعاملين مع كلا المنهجين في ضوء مقتضيات الظروف، وضرورة العصر، مؤكدين على أن التأويل وإن لجأوا إليه فليسوا في ذلك بدعًا من المتقدمين، وإنما متمسكين بقولهم في المسألة وفق ضوابط الشرع والعقل واللغة، وعلماء الأشاعرة بهذا المنهج الذي تعاملوا به مع آيات الصفات قد تجاوبوا مع مشكلات عصرهم وما فيه من انحرافات فكرية وعقدية، ولا ينفي ذلك أن علماء الأشاعرة وقع الخلاف بينهم في بعض مسائل الصفات، بيد أنه اختلاف بين قوم أثبتوا التنزيه للباري تعالى في أسمى صوره وأرقى معانيه، فدار خلافهم في بعض مسائل الصفات بين الحسن والأحسن، وكل في فلك التنزيه يسبحون.

ثم أتى ابن تيمية فزعم انحراف المنهج الذي تعامل به علماء الأشاعرة في الصفات ونصوصها، وفوق ذلك وسم تفويض سلف الأمة - الذي في حقيقته تَهيب وتأدب - بالتجهيل. في حين أنه ومن شايعه جروا وراء الأدلة القياسيَّة، وأفرط - وهو النصي - في استخدام قياس الغائب على الشهادة حتى ألزمه ذلك التشبيه والتجسيم، بل إنه أغرق في جدليات كلامية واصطلاحات فلسفية نسبها إلى سلف الأمة الصالح ليبين من خلالها رصانة منهجه، وسلف الأمة منها براء.

والواقع أن ابن تيمية وإن زعم التمسك بالنص إلا أنه في حقيقة أمره وتطبيقات مسائله في كتبه، اقترب اقترابًا شديدًا ممن يُسمَون بالعقليين، فلم ينزل العقل عن عرشه الذي أجلسه عليه المعتزلة وغيرهم، وإنما رفع النص إليه ليجلسه بجواره، بل إنه عندما رفع النص إلى عرش العقل إنما فعل ذلك بإذن العقل الذي يقول عنه سلطان عَيَّن واليًا ثم عزلَ نفسه، وهذا ما جعل الجمَّ الغفير من مريديه يرغبون به عن الجدليات الكلامية والفلسفية.

ومهما يكن من رأي لابن تيمية ومن شايعه في المسألة فإنه في أصل منهجه الذي قرر فيه التعارض أو عدم التعارض بين القطعيات يمثل تحيرًا في الانتقاء بين الباطل والصحيح منشأه عدم تحديد المقياس المبدئي لديه، والواقع أن ابن تيمية ـ رحمه الله ـ لو نفض يده من العقل النظري الذي وقع في جدلياته في مختلف كتبه لا سيما (بيان تلبيس الجهمية)، أو (نقد أساس التقديس)، والتفت إلى ما قدمه المنهج الإسلامي من اعتماد العقل العلمي القائم على الضرورة العملية التي تقوم في أساس كل منهج على الإطلاق، لطويت صفحات وصفحات من التَزيُّد والتنقص، والخلاف والجدل والتفرق والتشاحن على السواء، ولفتحت من جديد آفاق البناء الحضاري التي تاهت فيها الأقدام عن نقطة البداية.

ولكن الملاحظ أن ابن تيمية أحيا شبهات السابقين عليه، والتي كانت مسار رد وإنكار من سلف الأمة، ومن علماء الاشاعرة الأوائل، ودفع بها في وجه الإمام الرازي الذي تصور أنه بتقويض دعائم فكره قد فوض مذهب الأشاعرة وأقض بنيانه، وهذا ما يظهر بجلاء في كتابه (بيان تلبيس الجهمية) الذي ألفه خصيصًا للرد على كتاب (أساس التقديس) للإمام الرازي، وقد خرج في ثماني رسائل جامعية تحتاج من المنصفين إلى نظر ومراجعة، إذ أن من الملاحظ على تحقيقها أنها صنيعة قوم لم يطلبوا الحق بالحق، وإنما طلبوا الحق بالرجال.

أضف إلى ما تقدم أن ابن تيمية في لدد الخصومة والجدال مع الإمام الرازي وغيره من علماء الأشاعرة يركب متن كل مُحال نصرة لمذهبه، وإن أدى به ذلك إلى الانحراف عن التنزيه؛ لأن مقاومة تيار الفكر الأشعري بما يحمله من منهج أَوْلَى ـ في رأيه ـ من مقاومة خطر التشبيه والتجسيم، وقد ألزمه ذلك إنكار المجاز، وتجويز قيام الحوادث بذات الله تعالى، والقول بقدم العالم، وإجراء الصفات الخبرية على ظاهرها وحقيقتها، وتفسيرها من خلال ما وقر في قلوب العوام وأذهانهم من معان وتصورات.

بل إنه اشتد في إثبات الظاهر حتى قرر أن من أولَ النزول وما ارتبط به من دنو وقرب ولقاء حقيقي هو في زمرة الكافرين والمنافقين، فسن بذلك سنة سيئة لمن أتوا من بعده ممن

تعصبوا لرأيه وابتليت بهم المجتمعات المعاصرة نظرًا لعلو نبرة التكفير والتفسيق والتبديع عندهم.

أضف إلى ذلك كثرة المتناقضات والاضطراب الفكري لديه فهو ينكر المجاز ثم يقول به، وينكر التأويل ثم ينتهجه تفصيلاً، وينكر التشبيه والتجسيم ثم يلتزمه في كثير من نصوصه وأقواله، وهاجم المعتزلة والفلاسفة وتأثر بهم، وأراد النيل من علماء الأشاعرة وقال بأقوالهم. ومما تجدر الإشارة إليه أن دراسة نصوص الصفات وما ارتبط بها من مسائل لدى علماء الأشاعرة اتخذ منحنىً علميًا أرادوا من خلاله ظهور أثره على سلوك الإنسان بفضل ارتباطه بالأبعاد الإيمانية خلافًا لابن تيمية، ولعل مما يؤيد ذلك أن مسألة النزول مثلاً عندما عالجها ابن تيمية دار في فلك تقعراتٍ كلامية لا علاقة لها بما عليه السلف من قريب أو بعيد، فقال بحقيقة النزول وذاتيته، ثم فرع عليه إذا نزل الباري تعالى بذاته هل يخلوا العرش منه أم لا؟! وغير ذلك... فأدار المعارك الكلامية حول هذه التشعبات.

بيد أن علماء الأشاعرة نهجوا نهج التنزيه، ففسروا النزول بما يلائمه، ثم أضافوا إليه بعدًا عمليًا إيمانيًا من شأنه أن يرتقي بسلوك الإنسان، ويُقَومُ من سيره في الحياة، من أجل هذا كان بيانهم لما يترتب على النزول وتخصيصه بالثلث الأخير من الليل، وارتباط ذلك بنزول الرحمة والتلطف بالعباد مؤكدين على أن الإنسان في هذه الأحوال يكون أهلاً للتجليات الإلهية، والفيوضات الربانية التي تسمو بنفسه، وتهذب من سلوكه وعمله، فلم يرتبوا على ذلك أحكامًا كلامية كما فعل ابن تيمية .

ومما تجدر الإشارة إليه كذلك أنه لم يكتب لحملة ابن تيمية في عصره نجاح مثل النجاح الذي كتب لها في العصر الحديث الذي شهد اهتمامًا واسعًا بمؤلفاته تحقيقًا ونشرًا وتوزيعًا، بل وكتبت حول مسائل هذه المؤلفات مئات الرسائل الجامعية بعضها من بعض، لم يزد فيها أصحابها دليلاً ولا اعتراضا ولا مقدمة، بل أوغلوا في نصرة ما جاء فيها حتى وإن كان باطلاً، وفي الوقت ذاته تصدوا للطعن في مذهب الأشاعرة والماتريدية من أهل السنة والجماعة،

ونشروا كل هذا الجهد في مكتبات العالم الإسلامي ومساجده، مسخرين الحاسب الآلي والتقنيات الحديثة في خدمة منهجهم وفكرهم ومحاربة مخالفيهم.

هذا وإن كان البحث في آيات الصفات بين الأشاعرة وابن تيمية، إلا أن طبيعة البحث دعت إلى التعرض إلى بعض المسائل الكلامية المتعلقة بالصفات وما دل عليها من آيات والتي تمثل نقاطًا فاصلة في المنهج والمعالجة بين الأشاعرة وابن تيمية، وقد تطرقت إليها في ضوء المنهج القرآني الذي يعبر عنه قول الحق: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: 11].

هذا وقد أتى البحث في: مقدمة، وتمهيد، وأربعة فصول وخاتمة:

أما المقدمة فقد اشتملت على تصور عام لموقف كل من الأشاعرة وابن تيمية من آيات الصفات، وتضمنت كذلك الحديث عن خطة البحث والمنهج الذي سلكه الباحث في معالجة مسائل البحث وقضاياه.

أما التمهيد: فقد تضمن الحديث عن أحكام الصفات وأقسامها بين الأشاعرة وابن تيمية.

ثم كان بعد ذلك الفصل الأول وفيه تعرض الباحث للحديث عن الصفات النفسية وما يتعلق بها من مسائل كلامية في ضوء الآيات القرآنية.

ثم كان الفصل الثاني وتضمن الحديث عن الصفات السلبية، وما يتعلق بها من مسائل كلامية في ضوء الآيات القرآنية.

أما الفصل الثالث فقد ورد الحديث فيه عن صفات المعاني والمسائل الكلامية المتعلقة بها في ضوء آيات القرآن الكريم.

أما الفصل الرابع فقد كان الحديث فيه عن الصفات الخبرية، وما تعلق بها من مسائل كلامية في ضوء الآيات القرآنية.

ثم كانت الخاتمة وتضمنت أهم النتائج التي توصل الباحث إليها في بحثه، ثم اتبعت الخاتمة بإثبات أهم مصادر البحث ومراجعه، ثم كان المحتوى.

وفي ضوء العرض والتحليل والنقد لما تقدم وغيره انتهجت في درس ما سبق من موضوعات ومسائل مناهج عدة منها:

1. المنهج الاستقرائي: ومن خلاله جمعت النصوص المتعلقة بالمسألة محل الدراسة قدر الوسع والطاقة.
2. المنهج التحليلي: وفي ضوئه قمت بتحليل النصوص التي استشهدت بها في القضايا والمسائل المختلفة.
3. منهج المقارنة: وفي ظله قارنت بين آراء علماء الأشاعرة وابن تيمية في المسألة مرجحًا بالدليل ما رأيته صوابًا.
4. المنهج النقدي: ومن خلاله أعقبت الآراء المختلفة بالنقد والتقويم.

والله أسأل أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه، ونصرة لدينه.
إنه ولي ذلك والقادر عليه.

أ.د محمد البيومي

***

تمهيد

أحكام الصفات بين الأشاعرة وابن تيمية

مفهوم الصفات والفرق بينها وبين الأسماء:

يعرف الجرجاني الصفة بأنها: «اللفظ الدال على بعض أحوال الذات، وذلك نحو طويل وقصير وعاقل وغير ذلك»(1).

أما الاسم فإنه يعرفه بقوله: «ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة وهو ينقسم إلى: اسم لمعين وهو الدال على معنى يقوم بذاته كزيد وعمرو، واسم معنى وهو ما لا يقوم بذاته سواء كان معناه وجوديًا كالعلم أو عدميًّا كالجهل»(2).

ويرى الإمام الغزالي أن الاسم ينصرف معناه إلى: «الحروف الموضوعة بالاختيار الإنساني للدلالة على أعيان الأشياء» (3).

وانطلاقًا من المفهوم يذكر الإمام الرازي أن علماء الكلام قد فرقوا بين الاسم والصفة بقولهم: «إن كل ماهية فإما أن تعتبر من حيث هي هي، أو من حيث إنها موصوفة بصفة معينة، فالأول هو الاسم والثاني هو الصفة، فالسماء والأرض والرجل والجدار أسماء، والخالق والرازق والطويل والقصير صفات، وهذا هو الفرق بين الاسم والصفة على قول المتكلمين»(4).

ويرى الإمام الرازي أن كلاًّ من الاسم والصفة متغايران من حيث الدلالة، فدلالة الاسم على المعنى دلالة مجملة، بخلاف دلالة الصفة على المعنى فإنها على سبيل التفصيل، يقول

---

(1) الجرجاني في التعريفات، ص 116، ط الحلبي 1938م.

(2) التعريفات، ص 19.

(3) الإمام الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص 29 تحقيق محمد عثمان الخشت ط مكتبة القرآن الكريم.

(4) الإمام الرازي، لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، ص 27، ط الكليات الأزهرية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.

الإمام الرازي: " إن الاسم لا يفيد السامع شيئًا إلا دلالة مجملة، فإن من سمع لفظ الرجل عرف أنه أراد شيئًا فأما أن ذلك الشيء ما هو فإنه لا يحصل بذكر هذا الاسم، وأما الصفات فإنها تعرف ماهيات الأشياء وحقائقها وأحوالها، ولذلك فإن كل من أراد تعريف ماهية فإنه لا يمكنه تعريفها إلا بذكر صفاتها وأحوالها وخواصها "(1).

وعلى أساس هذه التفرقة بين الأسماء والصفات كان الاختلاف بين العلماء في الأسماء والصفات من حيث التوقيف والاصطلاح فقال بعضهم كما يبين الإمام الرازي: "لا يجوز إطلاق شيء من الأسماء والصفات على الله تعالى إلا إذا كان واردًا في القرآن والأحاديث الصحيحة، وقال آخرون: كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفاته فهو جائز وإلا فلا " (2).

ثم يذكر رأي الإمام الغزالي في المسألة فيقول: " الاسم غير والصفة غير، فاسمي محمد واسمك أبو بكر فهذا من باب الأسماء، وأما الصفات فمثل وصف هذا الإنسان بكونه طويلاً فقيها "(3).

وعلى أساس هذه التفرقة بين الاسم والصفة عند الإمام الغزالي يبني الإمام الرازي رأيه في القضية فيقول: "إذا عرفت هذا الفرق فيقال: أما اطلاق الاسم على الله فلا يجوز إلا عند وروده في القرآن والخبر، وأما الصفات فإنه لا يتوقف على التوقيف "(4).

ويوضح الإمام الرازي أن ما ذهب إليه هو ما ارتضاه الإمام الغزالي وقد تابعه في ذلك فيقول: " واختيار الإمام الغزالي أن الأسماء موقوفة على الإذن، أما الصفات فغير موقوفة على الإذن، وهذا هو الرأي المختار»(5).

---

(1) المرجع السابق ص 28.

(2) الإمام الرازي مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ج 1 ص 196، ط دار الغد 1992.

(3) المرجع السابق ص 196.

(4) مفاتيح الغيب ج 1 ص 197.

(5) لوامع البيان ص 36.

ويلخص الإمام الرازي ما احتج به الإمام الغزالي على رأيه بقوله: " وأما الذي قاله الشيخ الغزالي رحمة الله عليه ، فحجته أن وضع الاسم في حق الواحد منا يعد سوء أدب ففي حق الله أولى... أما ذكر الصفات بالألفاظ المختلفة فهو جائز في حقنا من غير ممتنع، فكذلك في حق الباري تعالى "(1).

وما ذكره الإمام الرازي هذا إنما تابع فيه ما ذهب إليه الإمام الغزالي في المقصد الأسنى حين أجاب عن السؤال القائل: هل الصفات والأسماء التي تطلق على الباري سبحانه طريقها التوقيف أم العقل؟ وقبل أن يجيب الإمام الغزالي على هذا السؤال وضح رأي الإمامين الأشعري والباقلاني في المسألة قائلاً: " الذي مال إليه القاضي أبو بكر أن ذلك جائز إلا ما منع منه الشرع، أو أشعر بما يستحيل معناه على الله تعالى فأما ما لا مانع فيه فإنه جائز، والذي ذهب إليه الأشعري أن ذلك موقوف على التوقيف فلا يجوز أن يطلق في حق الله ما هو موصوف بمعناه إلا إذا أذن فيه.

ثم يبين الغزالي رأيه بقوله: والمختار عندنا أن نفصل، ونقول: كل ما يرجع إلى الاسم فذلك موقوف على الإذن وما يرجع إلى الوصف فذلك لا يقف على الإذن بل الصادق منه مباحٌ دون الكاذب (2).

ويدلل الإمام الغزالي على توقيفه الإطلاق في الاسم فيقول: "إذا لم يكن لنا أن نسمي إنسانًا أي لا نضع له اسمًا فكيف نضع لله اسمًا "(3).

(1) مفاتيح الغيب ج1 ص 197.
(2) الإمام الغزالي، المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، ص 165.
(3) المقصد الأسنى، ص 166.

مذهب الأشاعرة في الصفات

تناول الإمام الأشعري صفات الله سبحانه وتعالى بالحديث، فوصف الحق سبحانه بالعلم مؤكدًا أن الأفعال المحكمة لا يتصور وقوعها إلا من عالم كما أن الصنعة لا تحبك إلا من قادر حي، ومن ثم نظر الإمام الأشعري إلى هذا العالم وما فيه من إحكام وإتقان فدل ذلك على إثبات الصفات لخالقه من حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر، ومن ثم انتهى إلى أن الباري سبحانه وتعالى عالم بعلم أزلي، قادر بقدرة أزلية، حي بحياة، سميع بسمع، بصير ببصر.

يقول الإمام الأشعري: " فإن قال قائل لما قلتم أن الله تعالى عالم؟ قيل له: بأن الأفعال المحكمة لا تتسق في الحكمة إلا من عالم وذلك أنه لا يجوز أن يصنع دقائق الصنعة من لا يحسن ذلك ولا يعلمه... كذلك لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من قادر حيٍّ؛ لأنه لو جاز حدوثها مما ليس بقادر ولا حي لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة موتى، فلما استحال ذلك دلت الصنائع على أن الله هو قادر. فإن قال قائل قلتم: إن الله سميع بصير؟

قيل له: لأن الحي إذا لم يكن موصوفًا بآفة تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات إذا وجدت فهو سميع بصير، فلما كان الله تعالى حيًّا لا تجوز عليه الآفات من الصمم والعمى وغير ذلك. إذ كانت الآفات تدل على حدوث ما جازت عليه. صح أنه سميع بصير... ودل ما قلناه على أن الله تعالى لم يزل عالمًا قادرًا سميعًا بصيرًا "(1).

ويدلل الإمام الأشعري على علم الحق سبحانه وتعالى بالأدلة النقلية والعقلية حيث يرى أن الدليل على إثبات الحياة والقدرة كالدليل على العلم فيقول: "والدليل على أن لله تعالى قدرة وحياة، كالدليل على أن لله تعالى علمًا وقد قال جل ذكره: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء:

(1) الإمام الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص 30 تحقيق د/ حمودة غرابة، ط المكتبة الأزهرية للتراث.

166]، وقال: ﴿وَمَا تَحۡمِلُ مِنۡ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلۡمِهِۦۚ﴾ [فاطر: 11] " (1).

ثم يسوق الإمام الأشعري بعد ذلك الدليل العقلي في هذه المسألة فيقول: " ومما يدل على أن الله تعالى عالم بعلم أنه لا يخلوا أن يكون الله تعالى عالمًا بنفسه، أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه فإن كان عالمًا بنفسه كانت نفسه علمًا... ويستحيل أن يكون العلم عالمًا أو العالم علمًا... فلما استحال أن يكون الباري تعالى علمًا استحال أن يكون عالمًا بنفسه فإذا استحال ذلك صح أنه عالم يستحيل أن يكون هو نفسه " (2).

وفي رسالة أهل الثغر يقول الإمام الاشعري: " وأجمعوا على إثبات حياة لله عز وجل لم يزل بها حيًّا، وعلمًا لم يزل به عالمًا، وقدرة لم يزل بها قادرًا، وكلامًا لم يزل به متكملاً، وإرادة لم يزل بها مريدًا، وسمعًا وبصرًا لم يزل به سميعًا بصيرًا، وعلى أن شيئًا من هذه الصفات لا يصح أن يكون محدثًا؛ إذ لو كان شيئًا منها محدثًا لكان تعالى قبل حدوثها موصوفًا بضدها، ولو كان ذلك لخرج عن الإلهية وصار إلى حكم المحدثين الذين يلحقهم النقص، ويختلف عليهم صفات الذم والمدح، وهذا يستحيل على الله عز وجل، وإذا استحال ذلك عليه وجب أن يكون لم يزل بصفة الكمال "(3).

وعلى غرار ما ذهب إليه الإمام الأشعري سار علماء المذهب من بعده، فها هو إمام الحرمين يثبت العلم بالصفات على نحو ما أثبت شيخ المذهب فنراه يقول: " إذا تقرر أن الباري تعالى صانع العالم، واستبان للعاقل لطائف الصنع وأحاط بما تتصف به السموات والأرض وما بينهما من الاتساق والانتظام والاتقان والإحكام، فيضطر إلى العلم بأنها لم

---

(1) اللمع ص 31.

(2) المرجع السابق، ص 31، ويراجع أ/د: محمد قمر، بين الرازي وابن تيمية في مسألة الصفات الإلهية ص 59 رسالة دكتوراه مخطوط بكلية أصول الدين بطنطا، ويراجع القاضي الباقلاني الإنصاف فيما يجب اعتقاده، ولا يجوز الجهل به ص 24، 25، تح الشيخ محمد زاهد الكوثري ط المكتبة الأزهرية.

(3) الإمام الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ص 214 تح عبد الله شاكر محمد، ط مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

تحدث إلا من عالم بها قادر عليها، ولا يستريب اللبيب في امتناع الاختراع من الجهلة والموتى والجمادات والعجزة "[1].

وكأني به يريد أن يقول من خلال مفهوم المخالفة: " إن الإحكام والإتقان والانتظام لا يتصور من الموتى والجهلة والعجزة والجمادات، وإذا كان كذلك فلابد من وقوعه من إله متصف بالعلم والحياة والقدرة، ومن ثم نراه يؤكد على ذلك بقوله: "إذا اتضح كون الباري تعالى عالمًا قادرًا فباضطرار تعلم كونه حيًا، ولو نظر العاقل بدءًا في الفعل واعتقد أن له صانعًا فيضطر منه إلى العلم بكون صانعه حيًا "[2].

ويقول الإمام الجويني في موضع آخر: " اعترف كل من انتمى إلى الإسلام بكونه تعالى حيًا عالمًا قادرًا، ثم نفي العلم والقدرة والحياة طوائف... والقول في ذلك قريب المدرك عندنا، فنقول: إذا وصفتم الباري بكونه قادرًا حيًا عالمًا فلا معنى للعلم إلا كون العالم عالمًا، فإن اعترفتم بكونه عالمًا فهو العلم بعينه فسبحان من أغوى أمما في اعتقاد نفي العلم. وما اعترفوا به من كونه عالمًا هو عين ما أنكروه، فلا معنى للعلم إلا كون العالم عالمًا بمعلوماته على ما هي عليه»[3].

وهكذا أثبت الأشاعرة الصفات لله تعالى سمعًا وعقلاً، وهذا الإثبات عندهم محل إجماع نقله الإمام البغدادي عنهم بقوله: " أجمع أصحابنا على أن قدرة الله عز وجل وعلمه وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه صفات له أزلية...، وأصحابنا مجمعون على أن الله تعالى حي بحياة، وقادرة بقدرة، وعالم بعلم، ومريد بإرادة، وسامع بسمع لا بأذن، وباصر ببصر هو: رؤية لا عين، ومتكلم بكلام لا من جنس الأصوات والحروف، وأجمعوا على أن هذه

(1) الإمام الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص 77، 78، تح أسعد تميم، ط مؤسسة الكتب الثقافية.

(2) المرجع السابق ص 78.

(3) الإمام الجويني، العقيدة النظامية ص 24، 25 تح الشيخ محمد زاهد الكوثري، ط المكتبة الأزهرية.

الصفات السبع أزلية "[1].

ويوضح الإمام الغزالي أن هذه الصفات السبع التي كانت محل إجماع في ثبوتها عند علماء المذهب من الأشاعرة هي صفات زائدة على الذات قائمة بها.

يقول الإمام الغزالي: " إن الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات فصانع العالم تعالى عندنا عالم بعلم، وحيٌّ بحياة، وقادر بقدرة، وهكذا في جميع الصفات... وهذه الصفات كلها قائمة بذاته لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته "[2].

ويدلل الإمام الغزالي على ما ذهب إليه بأن من " ساعد على أنه تعالى عالم فقد ساعد على أنه له علمًا، فإن المفهوم من قولنا عالم ومن له علم واحد، فإن العاقل يعقل ذاتا ويعقلها على حالة وصفة بعد ذلك فيكون قد عقل صفة وموصوفًا، والصفة علم مثلاً، وله عبارتان: أحدهما طويلة وهي أن نقول: هذه الذات قد قام بها علم، والأخرى وجيزة أوجزت بالتصريف والاشتقاق وهي أن الذات عالمة " [3].

ويبين الإمام الغزالي أن المعتزلة قد أنكروا زيادة الصفات على الذات وقالوا: " القديم ذات واحدة قديمةن ولا يجوز إثبات ذوات قديمة متعددة"[4]، والواقع أننا نثبت ذاتًا واحدة لها صفات متعددة وفرق بين الذات والصفة، وما ذهب إليه الإمام الغزالي من إثبات صفات قديمة لله تعالى زائدة على الذات قائمة بها آكدٌ، ودلل عليه الإمام الرازي في العديد من كتبه، فها هو ذا يقول: " اتفق أصحابنا على أنه تعالى عالم بالعلم، قادر بالقدرة حي بالحياة، خلافًا للفلاسفة والمعتزلة وأهم المهمات في هذه المسألة الكشف عن محل النزاع " [5].

---

(1) الإمام البغدادي، أصول الدين، ص 90، ط دار الكتب العلمية ببيروت، ويراجع العلامة سعد الدين التفتازاني في شرح العقائد النسفية، ص 40 تحقيق د/ أحمد حجازي السقا، ط الكليات الأزهرية.

(2) الإمام الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد ص 155.164 تح د: علي أبو ملحم، ط دار الهلال.

(3) المرجع السابق ص 125

(4) الاقتصاد في الاعتقاد ص 155.

(5) الإمام الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 132، تح د: سميح دعيم، ط دار الفكر بيروت.

ثم نرى الإمام الرازي في [معالم أصول الدين] يحرر محل النزاع في هذه المسألة فيقول: " أهم المهمات في هذه المسألة تعيين محل للبحث فنقول: إنه من علم شيئًا فإن يحصل بين العالم والمعلوم نسبة مخصوصة، وتلك النسبة هي المسماة بالشعور والعلم والإدراك، فنحن ندعي أن هذه النسبة أمر زائد على الذات، ومنهم من قال: إن العلم صفة حقيقية تقتضي هذه النسبة، ومنهم من قال العلم صفة حقيقية توجب حالة أخرى وهي العالمية، ثم إن هذه العالمية توجب تلك النسبة الخالصة والمتكلمون يسمون هذه النسبة بالتعلق، وأما نحن فلا ندعي إلا ثبوت هذه النسبة " (1).

ثم يدلل الإمام الرازي على كون هذه النسبة زائدة على الذات ببراهين أربعة:

الأول: أنه بعد بالعلم بالذات نحتاج إلى دليل منفصل في إثبات كونه قادرًا عالمًا، والمعلوم مغاير لما هو غير المعلوم.

الثاني: أن العلم نسبة مخصوصة، والقدرة نسبة أخرى مخصوصة، وأما الذات فهو موجود قائم بالنفس ليس من قبيل النسب والإضافات، فوجب التغاير.

الثالث: أنه لو كان العلم نفس القدرة لكان كل ما كان معلومًا كان مقدورًا وهو باطلٌ؛ لأن الواجب والممتنع معلومات وغير مقدورين.

الرابع: أنا إذا قلنا الذات، ثم قلنا الذات عالمة فإننا ندرك بالضرورة التفرقة بين ذلك التصور وبين ذلك التصديق، وذلك يوجب التغاير (2).

ويبرهن الإمام الشهرستاني بقياس الغائب على الشاهد على زيادة الصفات على الذات فيقول: "من لم يعلم لزيد علمًا لم يعلمه عالمًا، وإذا كان وصف عالم معللاً في الشاهد بأن له علمًا فيجب أن يكون الأمر في الغائب كذلك؛ لأن هذا تعليل عقلي وهو لا يختلف شاهدًا

(1) الإمام الرازي معالم أصول الدين ص 56 ط الكليات الأزهرية.

(2) أصول الدين للرازي طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ص 57.

وغائبًا" [1].

والواقع أن ما ذهب إليه علماء الأشاعرة له ما يسعفه من نقل وعقل ولغة.

أما **النقل** فنجد قول الحق سبحانه في النساء: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾ [النساء: 166]، وقوله تعالى في سورة فاطر: ﴿وَمَا تَحۡمِلُ مِنۡ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلۡمِهِۦۚ﴾ [فاطر: 11]. فأضاف العلم إلى ذاته العلية، وفي هذه مغايرة في المفهوم بين المضاف والمضاف إليه، أي بين الصفة والموصوف.

أما **العقل** فإنه يتضافر مع النقل في إثبات ما ذهب إليه علماء الأشاعرة، وقد سبق ما يؤيد ذلك عند الإمام الرازي والشهرستاني.

وأما **اللغة** فإنها تنضم إلى ظاهر النص وبرهنة العقل في تأكيد هذه القضية إذ إن وجود المشتق وهو (عالم) مثلاً يشير إلى وجود مصدره الذي هو أصل الاشتقاق وهو العلم، وبهذا يتبين أن المعتزلة والفلاسفة الذين قالوا . مع الاختلاف المعروف بينهم . برفض زيادة الصفات على الذات كانوا مخالفين لظاهر النص ودلالة العقل ووضع اللغة [2].

وإذا كان المعتزلة قد أنكروا زيادة الصفات على الذات، فإن مرد ذلك في نظرهم مجابهة تعدد القدماء، إذ إنه في تصورهم لو كانت لله تعالى صفات فلابد أن تكون قديمة، وعلى هذا فإنها تكون مماثلة للحق سبحانه القدم.

وقد أجاب الأشاعرة على ذلك بأن قدم الصفات لا يعني تعدد القدماء، فالصفات ليست عين الذات، ومن ثم نرى الإمام الأشعري يوضح معنى الغيرية توضيحًا من شأنه أن يرفع اللبس من أوهام المتوهمين، فالمتغايران كما يوضح في اللمع "هما: الشيئان اللذان يمكن أن يفارق أحدهما الآخر بوجه من الوجوه، ولما كانت الصفات لا يمكن أن تغاير الذات أبدًا، فإنها ليست أغيارًا بالمعنى الصحيح، بمعنى أنها لا تنفصل عنها، ولا قيام لها بنفسها وهي في

---

(1) الإمام الشهرستاني، الملل والنحل، ط ص 128 ويراجع الاقتصاد في الاعتقاد ص 120.

(2) أ.د/ محمد عبد الستار نصار، العقيدة الإسلامية أصولها وتأويلاتها ص 291 ط دار الطباعة المحمدية، ويراجع الخلاف بين المعتزلة والفلاسفة في المسألة الاقتصاد في الاعتقاد ص 155.

الوقت نفسه غيرها من حيث المفهوم والمعنى " [1].

وانطلاقًا مما تقدم نشأت فكرة: "الصفات ليست هي هو ، وليست هي غيره" .

يقول الإمام الأشعري: " فلما استحال أن يكون الباري عِلْمًا، استحال أن يكون عالمًا بنفسه، فإذا استحال ذلك صح أنه عالم بعلم، يستحيل أن يكون هو نفسه " [2].

وإذا كانت الصفات ليست عين الذات فهي أيضًا ليست غير الذات يقول الإمام الأشعري: " ليس إذا دل الفعل . المحكم . على أن للإنسان علمًا دل على أنه غيره كما ليس إذا دل على أنه عالم دل على أنه متغاير على وجه من الوجوه "[3].

فلا تغاير بين الله وصفاته ولا بين الصفات بعضها مع بعض؛ لأن معنى الغيرية كما سبق بيانه عند الإمام الأشعري " جواز مفارقة أحد الشيئين للأخر على وجه من الوجوه "[4]. وبناء على هذا فإن الحق سبحانه لما كان أزليًا أبديًا في ذاته وصفاته فإنه لا يتصور انفصال بين الذات والصفة ضرورة اتصافها بها في جميع الأوقات، كما لا يتصور انفصال بين الصفات بعضها مع بعض ضرورة اجتماعها معًا أزلًا وأبدًا في ذات الله تعالى وهي أزلية؛ ولذلك كانت هذه الصفات لا يصح وصفها بأنها هي هو، وإلا لعدنا إلى رأي المعتزلة، ولا أنها غيره وإلا لسلمنا باعتراضهم [5].

وهذا القول الذي ذكره الأمام الأشعري أن الصفات ليست هي الذات ولا غيرها تناوله الدكتور محمود قاسم في مقدمته لمناهج الأدلة، فرأى فيه نوعًا من التناقص عبر عنه بقوله: "ونعترف من جانبنا أنا لا ندري كيف تكون الصفات لا هي هو ولا هي غيره على حد تعبيره، فإن العقل الإنساني العادي وغير العادي يلمح نوعًا من التناقص البديهي في هذا

---

(1) اللمع ص 28 ويراجع العقيدة الإسلامية أصولها وتأويلاتها ص 292.

(2) اللمع ص 30.

(3) اللمع ص 28.

(4) اللمع ص 29.

(5) أ. د حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعري، ص 97، 98 بتصرف ط 1953.

التعبير " [1].

ثم يوضح هذا التناقص من وجهة نظره بقوله: " أما أنها ليست بالذات فذلك أمر واضح ومعناه أنها مغايرة له بمعنى أنها ليست عين الذات، أما أنها ليست غيره فمعناه في النظرة الأولى أنها عين الذات، فهل معنى ذلك أن الأشعري يعود مضطرًا إلى التسليم بوجهة نظر المعتزلة؟ هنا نراه يفهم المغايرة التي عبر عنها بقوله: "ولا هي غيره". فهما خاصا لأن الغيرة أصبحت لا تدل على زيادة الصفات على الذات، وإنما على جواز مفارقة أحد الشيئين للآخر على وجه من الوجوه، وهذا فهم للمغايرة على نحو لا يسوغه الاستعمال المألوف للغة، إنه يريد بعدم المغايرة أن الصفات لا تنفك عن الذات مطلقًا، وليس هذا حلاً للمشكلة، بل المشكلة تظل قائمة، وهي كيف تكون الصفات زائدة على الذات وقديمة؟ وكيف تكون لا هي هو ولا هي غيره»[2].

بيد أن الدكتور حمودة غرابة يرى في قول الإمام الأشعري عمقًا فكريًا على خلاف ما رأى الدكتور قاسم، ومن ثم يوجه قول الإمام الأشعري بما يدل على عمقه الفكري من أن هذه الصفات ليست عين الذات لكونها صفات وجودية، كما أنها ليست غير الذات بمعنى أننا لا نستطيع إثباتها ذواتًا منفصلة عنها.

يقول الدكتور حمودة غرابة: " إن الموجود معنا في ذلك ذات وصفات لا ذوات متعددة، وهذا لا ينافي وحدة الله الواجبة؛ لأن معناها أنه لا يوجد معه إله آخر، أو بعبارة أخرى ذاتٌ أخرى تشاركه في هذا الوجود، والصفة وإن غايرت الموصوف وجودًا ومفهومًا فلا يصح القول أنها ذات أخرى منفصلة عن الذات التي تعود بها، وعلى هذا إذا قلنا: إن هذه الصفات ليست عين الذات فنحن على صواب؛ لأنها صفات وجودية للذات وليست عينها، وإذا قلنا: إنها ليست غير الذات فإنما نعني بذلك أنها ليست ذواتًا منفصلة عنها حتى تؤدي إلى نفي

(1) أ.د محمود قاسم، مقدمة كتاب مناهج الأدلة لابن رشد ص 41، الأنجلو.

(2) مناهج الأدلة ص 42.

الوحدة عن الله عز وجل.

ومن هنا ندرك أن قول الأشعري أنها ليست عينه ولا غيره ليس جمعًا بين النقيضين، وليس موجبًا للسخرية كما يدعي كثيرون، فإن الأشعري بهذا التفسير مصيب، وهو بذلك يوافق العرف واللغة، فإن من يخبر بحضور إنسان واحد فقط يخبر بحضوره مع صفاته فدل ذلك على أن الصفات لا تغاير الذات، وإلا لزم على ذلك النص عليها في الأخبار ولكن إذا سئل ذلك المخبر عن صفة القادم وذاته هل هما متحدان مفهومًا ووجودًا فلا شك أن يجيب نفيًا، فالأشعري بهذا القول في رأيي يعتبر مصيبًا في قوله وعميقًا في تفسيره "[1].

وعلى هذا فقد أراد الإمام الأشعري بقوله: " لا هي هو ولا هي غيره" نفي تصور انفصال الصفات عن الذات أو مغايرتها لله تعالى، ومن ثم فإن السعد يرى أنه لا استحالة في قول أهل السنة بأن الصفات "لا هي هو، ولا هي غيره" أي أن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات، فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء، ولا يمكن أن يتصور نزاع في هذا أبدًا، فكل من يمنع هذا القول يظن أن كثرة الصفات وتعددها ينافي التوحيد وهو ظن خاطئ؛ لأن أهل السنة لا يقولون بتعدد الذوات القدماء، وإنما يقولون بوجود ذات وصفات[2]. " والمستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات" [3].

ومن هنا فإنه لا يعترض على من يثبت الصفات ويقول: "لا هي هو، ولا هي غيره" بأن في هذا القول تناقضًا ؛" لأن المفهوم من الشيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر، فهو غيره وإلا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة "[4].

والسبب الذي يمنع هذا الاعتراض هو أن المثبتين قد فسروا الغيرية بكون " الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما، والعينية باتحاد

(1) أبو الحسن الأشعري، د/ حمودة غرابة ص 152. 153.

(2) انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 37 – 38.

(3) المرجع السابق، ص 38.

(4) المصدر السابق، ص 38.

المفهوم بلا تفاوت أصلاً فلا يكونان نقيضين " (1).

هذا وقد سرت فكرة الإمام الأشعري السابقة في فكر أصحابه فاعتمدوا عليها لحل قضية زيادة الصفاة على الذات، وذلك كما هو واضح لدى الإمام الغزالي في الاقتصاد، والآمدي في غاية المرام(2).

وعلى الرغم مما وجه إلى الفكرة السابقة من نقد فإنها كانت الملاذ الذي يلجأ إليه كل من أراد من أهل السنة أن يرد على من يرميهم بالقول بتعدد القدماء لإثباتهم الصفات القديمة حتى أن ابن تيمية قال بها كما سيظهر ذلك عند بيان رأيه.

أقسام الصفات عند الأشاعرة:

1 - من الأشاعرة من قسم الصفات إلى أربعة أقسام وهي: (نفسية، وسلبية، ومعان، ومعنوية).

أولًا: الصفات النفسية:

وعرفوا الصفة النفسية بأنها: الحال الواجب للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة، والصفة النفسية هي : الوجود، وقد عرفها إمام الحرمين بأنها: "كل صفة إثبات للنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلل قائمة بالموصوف". فإمام الحرمين لم يعد الوجود صفة نفسية؛ لأنه من وجهة نظره نفس الذات، وإذا كان المتأخرون من متكلمي الأشاعرة قد عدوا الوجود صفة نفسية فهذا في نظر إمام الحرمين نوع من التوسع (3).

---

(1) المصدر السابق ص 35، 38، ويراجع د/ محمد الجمل صفات الله وموقف الإمام الغزالي منها رسالة ماجستير مخطوط بكلية أصول الدين بالمنوفية ص 231، 1995.

(2) يراجع في هذا الاقتصاد ص 121 وكذا الإمام الآمدي غاية المرام في علم الكلام، تحقيق د/ حسن محمود عبد اللطيف، ص 47 أو ما بعدها، ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ويراجع د/ طه حبيشي الجانب الإلهي في فكر الإمام الغزالي ص 259، مطبعة رشوان.

(3)يراجع الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ص 51، 52 وكذا أبو عبد الله السنوسي، شرح أم البراهين في علم الكلام ص 33 تحقيق مصطفى الغماري ط المؤسسة الوطنية، الجزائر، وكذ أ.د محمد عبد الفضيل القوصي، هوامش على العقيدة =

ثانيًا: الصفات السلبية:

وتعني أن مدلول كل واحدة منها عدم أمر لا يليق بالله عز وجل، أو هي التي سلبت أمرًا لا يليق بالله سبحانه وتعالى. وقد عدها من قال بها خمس صفات: (القدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والوحدانية) فمثلاً البقاء نفي لحوق العدم بالوجود [(1)]. وهكذا سائر الصفات الخمس سلبت ونفت أمر لا يليق بذات الله.

ثالثًا: صفات المعاني:

وهي كل صفة قائمة بموصوف زائدة على الذات وهي سبع: (القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام).

وإنما سميت بذلك لأن كل صفة منها تدل على معنى زائد على ذاته تعالى، وتسمى أيضًا بالصفات الوجودية.

رابعًا: الصفات المعنوية:

وسميت بهذا الاسم؛ لأن الاتصاف بها فرع عن الاتصاف بالسبع الأولى، فاتصاف محل من المحال بكونه عالمًا قادرًا مثلاً لا يصح إلا إذا قام العلم به والقدرة وقس على هذا، فصارت السبع الأولى وهي صفات المعاني عللاً لهذه أي: ملزومة لها؛ فلهذا نسبت هذه إلى تلك، فقيل فيها صفات معنوية، ولهذا كانت هذه سبعًا مثل الأولى، فالياء في لفظ المعنوية ياء النسب إلى المعنى، والواو فيها بدل من الألف التي في المعنى [(2)].

وعرفها إمام الحرمين بأنها: "الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة بعلة قائمة بالموصوف".[(3)]

النظامية، ص 84، ط مكتبة الإيمان، ويراجع المختار لشرح البيجوري على جوهرة التوحيد ص 67 ط المعاهد الأزهرية.

(1)وقد خالف في ذلك الإمام الجويني حيث ارتضى أن البقاء يرجع إلى نفس الوجود المستمر من غير مزيد ومن ثم فلم ينظر إليها كصفة سلبية كما فعل متأخرو الأشاعرة. يراجع الإرشاد ص 133، وكذا هوامش على العقيدة النظامية ص 85.

(2) شرح أم البراهين في علم الكلام ص 39.

(3) الإرشاد ص 51.

2 - ومنهم من قسم الصفات إلى ثلاثة: (نفسية وسلبية وصفات معاني). وإذا أتينا إلى الإمام الجويني فإننا نجده يختزل التقسيمات الأربعة للصفات في قسمين هما الصفات النفسية والمعنوية. يقول الإمام الجويني: "أعلم أن صفاته سبحانه منها نفسية ومنها معنوية"[1].

وذهب الإمام الجويني أيضًا إلى أن الصفات المعنوية تشتمل على صفات المعاني ومن ثم جعلها قسمًا واحدًا، ثم ضمَّن الصفات النفسية الصفات السلبية. وقد مر بنا تعريفه لكلٍ من القسمين ورأيه في صفتي الوجود والبقاء.

وقد تابعه فيما ذهب إليه في شأن البقاء الإمام الآمدي حيث قال: "أما البقاء فليس زائدًا على معنى استمرار الوجودن فمعنى قولنا: أن الشيء باق أنه مستمر الوجود، وأنه ليس بباق أنه غير مستمر الوجود وذلك لا يزيد على نفس الوجود فيما يعرض من الأحوال المعددة والمدد المسرمدة »[2].

أما الإمام الباقلاني فقد قسم الصفات إلى صفات ذات، وصفات فعل. فصفات الذات عنده "هي التي لم تزل ولا يزال موصوفًا بها»[3]، أما صفات الفعل فهي: «التي سبقها وكان تعالى موجودًا في الأزل قبلها»[4].

ثم نراه في التمهيد يفصل صفات الذات من صفات الأفعال فيقول: «فإن قال: قائل: ففصلوا لي صفات ذاته من صفات أفعاله لأعرف ذلك، قيل له: صفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفًا بها وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه والعين واليد والغضب والرضا وهما الإرادة على ما وصفناه، وصفات فعله هي الخلق والرزق والعدل والإحسان والتفضل والإنعام والثواب والعقاب والحشر والنشر، وكل صفة كان موجودًا قبل فعله لها غير أن وصفه لنفسه بجميع ذلك قديم؛ لأنه كلامه

(1) الإرشاد ص 69.

(2) غاية المرام ص 136.

(3) الإنصاف ص 25.

(4) المرجع السابق ص 25.

الذي هو قوله: «إني خالق رازق باسط»[1].

هذا وقد تابع الإمام البيهقي الإمام الباقلاني في تقسيمه للصفات إلى صفات ذات وصفات أفعال آخذًا عنه ما وضعه من ضوابط لها بيد أننا نراه يقسم كل نوع من النوعين السابقين إلى عقلي وخبري استنادًا إلى نوع الأدلة التي ثبتت بها [2].

3 – أما الإمام الرازي فقد تعدد تقسيماته للصفات، فنراه في جوامع البينات يقسمها إلى أقسام ثلاثة: (صفات ذاتية وصفات معنوية وصفات فعلية)

فالصفات الذاتية هي «الألقاب الدالة على الذات كالموجود والقديم»[3].

أما الصفات المعنوية فالمراد بها «الألفاظ الدالة على معان قائمة بذات الله تعالى كقولنا: عالم قادر حي[4].

أما الصفات الفعلية فهي: «الألفاظ الدالة على صدور أثر من الآثار عن قدرة الله تعالى... فلا معنى للخالق إلا أنه وجد المخلوق منه بقدرته» [5].

ثم نجد الإمام الرازي كذلك وقد قسم الصفات بصورة أخرى إلى: (إضافية وسلبية) حيث يقول: «إن صفات الله تعالى إما أن تكون إضافية وإما أن تكون سلبية، أما الإضافية كقولنا: عالم قادر مريد خلاق، وأما السلبية كقولنا: ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض»[6].

ويأتي الإمام الرازي في المحصل ليذكر أن الصفات الإضافية يطلق عليها اسم الثبوتية ومن ثم يقسم الصفات فيه إلى (سلبية وثبوتية) ثم يذكر أمثلة يبين من خلالها أنه يطلق

(1) يراجع الإمام الباقلاني تمهيد الأوائل ص 299 ط بيروت 1987.

(2) يراجع الإمام البيهقي الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ص 61 تحقيق أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم أبو العينين ط دار الفضيلة 1999. وكذا الإمام البيهقي الأسماء والصفات ج 1 ص 19 وما بعدها تحقيق عبد الله بن محمد الحاشدي ط مكتبة السوادي.

(3) لوامع البينات، ص 43.

(4) المرجع السابق ص 43.

(5) لوامع البينات ص 43، 44.

(6) مفاتيح الغيب ج 6 ص 776.

الصفات الثبوتية على الإضافية كقولنا: قادر عالم مريد حي سميع بصير متكلم، وهي نفسها صفات المعاني، أو ما يطلق عليها في بعض الأحيان اسم الصفات الحقيقية، وهي: صفات قائمة به سبحانه زائدة على ذاته[1].

وتقسيم الصفات عند الإمام الرازي إلى سلبية وثبوتية إنما هو باعتبار وظائفها فإن كانت الصفة تنفي عن الله تعالى أمرًا لا يليق بذاته المقدسة فهي سلبية، وإذا أثبتت الصفة كمالا يليق بذاته المقدسة فهي ثبوتية، ومن ثم كان قول الإمام الرازي: «الصفات إما سلبية، وإما ثبوتية ، فأما السلبية : فهي أن يعلم أنه فرد منزه عن جميع جهات التركيب فإن كل مركب مفتقرٌ إلى كل واحد من أجزائه غيره فهو مركب، فهو مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، فإن كل مركب فهو ممكن لذاته وكل ما ليس ممكنًا لذاته بل كان واجبًا لذاته امتنع أن يكون مركبًا بوجه من الوجوه، بل كان فردًا مطلقًا، وإذا كان فردًا في ذاته لزم ألا يكون متحيزًا ولا جسمًا ولا جوهرًا ولا في مكان ولا حال ولا محل ولا متغيرا ولا محتاجًا بوجه من الوجوه البتة»[2].

وعلى هذا فالصفات السلبية كما يرى الإمام الرازي غير محصورة بعد، أما الصفات الثبوتية فيقول عنها: «اعلم أن الموجب لذاته نسبته إلى بعض الممكنات كنسبته إلى البواقي فلما رأينا أن هذه المخلوقات وقعت على وجه يمكن وقوعها على خلاف تلك الأحوال علمنا أن المؤثر قادر مختار لا موجب بالذات، ثم يستدل بما في أفعاله من الإحكام والإتقان على كمال عمله فحينئذ نعرفه قادرًا عالمًا حيًا سميعًا بصيرًا موصوفًا منعوتًا بالجلال وصفات الكمال»[3].

ثم يخلص الإمام الرازي من ذلك إلى: أنه يجب إثبات ما تبين لنا من هذه الصفات دون حصر لها في عدد معين إذ أن حصرها في عدد معين أمر إلى الدليل.

(1) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 114.

(2) مفاتيح الغيب ج 7/ ص 37.

(3) المرجع السابق ج 7/ ص 37.

يقول الإمام الرازي : " هذه الصفات التي عرفناها وجب الإقرار بها، فأما إثبات الحصر فلم يدل عليه دليل فوجب التوقف فيه، وصفة الجلال ونعوت الكمال أعظم من أن تحيط بها عقول البشر[1]. ثم يقرر في لوامع البينات معقبًا على تقسيمه للصفات «وعند هذا يظهر أنه لا نهاية لأسماء الله تعالى وصفاته»[2].

(1) يراجع معالم أصول الدين ص 66.

(2) لوامع البينات ص 42.

الصفات، إثباتها وأحكامها وأقسامها، عند ابن تيمية

بداية نجد أن ابن تيمية قد فرق بين الاسم والصفة وذلك في معرض رده على ابن حزم في مسألة إنكاره دلالة الأسماء على اتصافه بما تضمنه من صفات.

يقول ابن تيمية : «من متكلمة الظاهرية ابن حزم الذي يرى أن أسماءه الحسنى كالحي والعليم والقدير بمنزلة أسماء الأعلام التي لا تدل على حياة ولا علم ولا قدرة، وقال: ولا فرق بين الحي وبين العليم وبين القدير في المعنى أصلاً، ومعلوم أن مثل هذه المقالات سفسطة في العقليات وقرمطة في السمعيات، فإنا نعلم بالاضطرار الفرق بين الحي والقدير والعليم والملك والقدوس والغفور، وأن العبد إذ قال اغفر لي وتب عليَّ إنك أنت التواب الغفور فقد أحسن في مناجات ربه، وإذا قال رب اغفر لي وتب علي إنك أنت الجبار المتكبر لم يكن محسنًا في مناجاته... ومعلوم أن الأسماء إذا كانت أعلامًا وجامدات لا تدل على معنى لم يكن فرق فيها بين اسم واسم، فلا يلحد أحد في اسم دون اسم ولا ينكر عاقل اسم دون اسم، بل قد يمتنع من تسميته مطلقًا ولم يكن المشركون يمتنعون عن تسمية الله بكثير من أسمائه، وإنما امتنعوا عن بعضها»(1).

ويبين ابن تيمية أن المشركين عندما نفوا اسم الرحمن قد أنكر الله سبحانه وتعالى عليهم ذلك كما في قوله سبحانه في سورة الفرقان: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُواْ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا ۩﴾ [الفرقان: 60]، وقوله تعالى في سورة الرعد: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِٱلرَّحْمَٰنِ﴾ [الرعد: 30].

ثم نرى ابن تيمية يذكر قول النبي ﷺ الذي رواه الإمام أحمد عن النبي ﷺ: «يقول الله: أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها بتته»(2)، ثم يعلق عليه بقوله:«ومعلوم أن اسم العلم لا ينكره أحد ولو كانت أسماؤه أعلامًا

(1) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص 59 – 60، ط مكتبة الرشد، الرياض، 1995.

(2) أخرجه الإمام أحمد في المسند 1571 عن عبد الرحمن بن عوف.

لم يكن فرق بين الجبار والرحمن، فإذا كانت الرحم مشتقة من اسم الرحمن امتنع أن يكون علمًا لا معنى فيه»(1).

وهكذا فرق ابن تيمية بين الاسم والصفة، ثم نراه بعد ذلك وقد أكد على توقيفية الصفات فلا سبيل إلى تلقيها إلا عن طريق الشرع حيث يقول: «فالأصل في هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسله نفيًا وإثباتًا فيثبت لله ما أثبته لنفسه وينفي عنه ما نفاه عن نفسه... فالله سبحانه بعث رسله بإثبات مفصل ونفي مجمل فأثبتوا لله الصفات على وجه التفصيل، ونفوا عنه ما لا يصلح له»(2).

ويقول في موضع آخر: «إن العقل لا سبيل له إلى اليقين في عامة المطالب الإلهية، وإذا كان هذا فالواجب تلقي علم ذلك من النبوات على ما هو عليه، وخاصة فيما يتعلق بمعرفة الذات الإلهية وصفاتها»(3).

إثبات الصفات عند ابن تيمية:

انطلاقًا من فكرة الكمال أثبت ابن تيمية الصفات لله تعالى، مبينًا أن كل صفة أثبتت للحق سبحانه وتعالى كمالًا نفت عنه في الوقت ذاته أمرًا لا يليق بذاته العلية المقدسة.

يقول ابن تيمية : «الكمال بلا نقص ثابت لله تعالى... بل الثابت له هو أقصى ما يمكن للأكملية، ولا يكون وجود كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى يستحقه بنفسه المقدسة، وثبوت ذلك مستلزم نفي نقيضه، فثبوت الحياة يستلزم نفي الموت، وثبوت العلم يستلزم نفي الجهل، وثبوت القدرة يستلزم نفي العجز، وأن هذا الكمال ثابت له بمقتضى

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق الدكتور / محمد رشاد سالم، ط جامعة الإمام محمد بن سعود، 1981.

(2) ابن تيمية، الرسالة التدمرية، ص 4، تحقيق قصي الخطيب، ط المطبعة السلفية.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 5، تحقيق عبد الرحمن النجدي، ص 3، مكتبة ابن تيمية، وكذا د/ محمد السيد الجليند الإمام ابن تيمية وقضية التأويل ص 291، ط عكاظ.

الأدلة العقلية والبراهين اليقينية مع دلالة السمع على ذلك »[1].

ثم يبين ابن تيمية أن هذا الكمال الثابت لله سبحانه دل عليه القرآن الكريم، ودلالة القرآن الكريم عليه إنما هي على نوعين: أحدهما : خبر الله الصادق، وعلى هذا فما أخبر الله ورسوله به فهو حق كما أخبر الله به.

والثاني : دلالة القرآن بضرب الأمثال، وبيان الأدلة العقلية الدالة على المطلوب، فهذه كما يقول ابن تيمية دلالة شرعية عقلية، فهي شرعية؛ لأن الشرع دل عليها، وأرشد إليها، وعقلية؛ لأنها تعلم صحتها بالعقل، ولا يقال إنها لم تعلم بمجرد الخبر.

وإذا أخبر الله بالشيء دل عليه بالدلالات العقلية صار مدلولًا عليه بخبره ومدلولًا عليه بدليله العقلي الذي يعلم به، فيصير ثابتًا بالسمع والعقل، وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تسمى الدلالة الشرعية[2].

زيادة الصفات على الذات عند ابن تيمية :

يرى الإمام ابن تيمية أن العقل يقضي بامتناع خلو الذات عن الصفات ومن ثم يقول: «وإذا كان صريح العقل يقتضي بأن الذات المسلوبة هذه الصفات ليست مثل الذات المتصفة بها فضلاً عن أن تكون أكمل منها، ويقضي بأن الذات المتصفة بها أكمل، علم بالضرورة امتناع كمال الذات عن هذه الصفات » [3].

ثم يناقش ابن تيمية من قال: إن غيرية الصفات عن الذات تقتضي إثبات الكمال لله بغيره، فيقول مكملاً حديثه: كقول القائل: اكتمل بغيره ممنوع فإنا لا نطلق على صفاته أنها غيره ،ولا أنها ليست غيره فهي لا هي هو ولا هي غيره، وهذا ما عليه أئمة السلف كالإمام أحمد بن

---

(1) الإمام ابن تيمية الرسالة الأكملية، ص 7 تح أحمد حمد إمام، ط دار اليمني.

(2) الرسالة الأكملية ص 8، وكذا الإمام ابن تيمية شرح العقيدة الواسطية ، ص 20 شرح الشيخ محمد خليل هراس، ط الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

(3) الأكملية، ص 22.

حنبل وغيره، وهو اختيار حذاق المثبتة كابن كُلاب والأشعري وغيرهما [1].

ولعلنا نلحظ فيما سبق استناد ابن تيمية إلى رأي الأشاعرة في القضية واستخدامه عين مصطلحاتهم وتعبيراتهم.

ويقول في موضع آخر: «قول القائل يتكمل بغيره فيريد به بشيء منفصل عنه أم يريد بصفة لوازم ذاته؟ أما الأول: فممتنع، وأما الثاني: فهو حق . ولوازم ذاته لا يمكن وجود ذاته بدونها كما لا يمكن وجودها بدونه، وهذا كمال نفسه لا شيء مباين لنفسه[2].

ولا غضاضة هنا إن ذكرنا ما سبق في تفسير الغيرية بين الذات والصفات عند الأشاعرة بأنها : غيرية لا تعني انفصال الصفات عن الذات، أو تعني إمكان تصور الذات مجردة عن صفاتها ، فهي ليست عينها في المفهوم ،وليست غيرها بحيث يتأتى لنا أن نتصور الذات مجردة عن الصفات . [3]

ثم نرى الإمام ابن تيمية قد طوع فكرة «الصفات ليست هي هو وليست هي غيره» في نصرة مذهبه حال رده على من اتهم من أثبت الصفات بتعدد القدماء، فيقول: «قولك جعلوا قدماء مع الله ليس بصواب، فإن هذه المعاني ليست خارجة عن مسمى اسم الله عند مثبتة الصفات، بل قد يقولون: هي زائدة على الذات أي على الذات المجردة على الصفات لا على الذات المتصفة بالصفات، واسم الله يتناول الذات المتصفة بالصفات ليس هو اسمًا للذات المجردة حتى يقولوا نحن نثبت قدماء مع الله» [4].

وقد سبق ذكر ما نص عليه ابن تيمية من قوله: «إنا لا نطلق على صفاته أنها غيره ولا أنها

---

(1) الأكملية، ص 22.

(2) الأكملية، ص 23، ويراجع الإمام ابن تيمية شرح حديث النزول ص 74، تح محمد عبد الرحمن الخميسي، ط دار العاصمة الرياض.

(3) الجانب الإلهي عند الإمام الغزالي، ص 26.

(4) ابن تيمية منهاج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة والقدرية، ج 1 ص 235، 236، ط 1 القاهرة، ويراجع الرسالة الأكملية ص 23 وكذا شرح حديث النزول ص 74، وكذا مجموع الفتاوى ج 6 ص 96.

ليست غيره» ونسبة ذلك إلى السلف» . ويتضح من هذه النصوص وغيرها قول ابن تيمية بما ذهب إليه علماء الأشاعرة من أن الصفات ليست هي هو وليست هي غيره، ويتضح كذلك أن أهل السنة عندما أخذوا بهذه الفكرة قد رغبوا في الرد على كثير من الملل والنحل من خلالها، وإلا فإن مسألة زيادة الصفات عن الذات ليست من الأصول التي كلفنا الشرع بمعرفتها أو الإيمان بها.

وإذا كان ابن تيمية كما نص في شرح حديث النزول والرسالة الأكملية قد أثبت الصفات لله سبحانه على أنها معان قائمة بذات الله تعالى زائدة عليها، بمعنى أنها زائدة على الذات التي يفترض تجردها عنها وغير زائدة إذا افترضت الذات متصفة بصفاتها، بل هي داخلة في مسمى أسمائها. فالواقع أن هذا الكلام منه كلام لا اقتصاد ولا وضوح فيه.

أحكام الصفات عند ابن تيمية :

درس علماء المذهب عند الأشاعرة الصفات السبع (المعاني أو الوجودية) كما يسميها القاضي الإيجي فأثبتوا لها أحكامًا أربعة:

الأول: أن هذه الصفات السبع ليست هي الذات، بل هي زائدة على الذات فصانع العالم تعالى عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة، وهكذا جميع الصفات.

الثاني: أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته تعالى فلا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته، إذ قام الدليل على أنه تعالى متصف بها، ولا معنى لاتصافه بها إلا قيامها بذاته. فإذا ما قلنا: إنه عالم كان هو بعينه مفهوم قولنا: قام بذاته علم، ولو قلنا أنه مريد كان هو مفهوم قولنا قامت به إرادة، وهكذا فلا تكون الصفة صفة لشيء إلا إذا قامت به لا بغيره.

الثالث: أن هذه الصفات كلها قديمة، إذ لو كانت حادثة لكان القديم سبحانه محلاً للحوادث وهذا مُحال، أو كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك أظهر في الاستحالة.

الرابع: أن الأسماء المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه أزلًا وأبدًا[1].

ولقد نظر الإمام ابن تيمية إلى هذه الأحكام الأربعة لصفات المعاني عند الأشاعرة فاتفق معهم في الحكمين الأولين، واختلف معهم في الحكمين الآخرين.

أما بالنسبة للحكمين الأولين فإن ابن تيمية قد قرر زيادة الصفات على الذات، وقد سبق ما قاله ابن تيمية من أن الصفة لا هي الموصوف ولا هي غيره كما قال الأشاعرة، ونسب ذلك إلى أئمة السلف وعلى رأسهم الإمام أحمد[2].

ويقرر ابن تيمية هذا الكلام في كثير من كتبه فتراه يقول في منهاج السنة عن الذات الإلهية: وزيادة الصفات عليها لا يعقل حي إلا من تقوم به الحياة، ولا عالم إلا من يقوم به العلم "[3].

أما كون هذه الصفات قائمة بذاته تعالى فيؤيده ما قاله ابن تيمية مشاركًا الأشاعرة الرأي فيه :« والتحقيق أن الذات الموصوفة لا تنفك عن الذات أصلاً ولا يمكن وجود ذات خالية عن الصفات، فدعوى المدعي وجود حي عليم بصير بلا حياة ولا علم ولا قدرة كدعوى قدرة وعلم وحياة لا يكون الموصوف بها حيًّا عليمًا قديرًا، بل دعوى شيء موجود قائم بنفسه قديم أو محدث عَرِيّ عن جميع الصفات ممتنع في صريح العقل»[4].

وإذا كان ابن تيمية قد وافق الأشاعرة فيما تقدم في الحكمين السابقين من أحكام الصفات فإنه أنكر عليهم قولهم بقدم الصفات جميعًا ولزومها للذات أزلًا وأبدًا، ويرى بأن ذلك إن عُقِلَ وسلم به في صفة الحياة مثلاً فكيف نعقله أو نسلم به في صفتي العلم والإرادة المتعلقين بالمتجددات والكلام الذي هو حروف وأصوات مسموعة ومنزلة على الأنبياء، وكذا في

---

(1) تراجع هذه الأحكام في الاقتصاد في الاعتقاد ص 160، وما بعدها، ويراجع د/ عزت أبو بركة الإلهيات بين ابن سينا وابن تيمية ص 212 رسالة مخطوطة بكلية أصول الدين بالقاهرة 1995.

(2) يراجع الأكملية ص 23.

(3)الإمام ابن تيمية مناهج السنة ح 2، ص 236 تح د/ محمد رشاد سالم، ط جامعة الإمام محمد بن سعود، ويراجع أ.د/ عبد العزيز سيف النصر، فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية ص 205، 206.

(4)ابن تيمية مجموع الفتاوى ج3ص236، والاقتصاد في الاعتقاد ص166.

صفتي السمع والبصر المتعلقين بالمسموعات والمبصرات، ومن ثم يوضح لنا الدكتور هراس موقف ابن تيمية من الصفات فيقول: «أما العلم بالحوادث فلابد من القول بتجدده تبعًا لتجدد تلك الحوادث، فإن الله سبحانه إذا كان قد علم في الأزل أن زيدًا سيوجد في يوم كذا، وجد زيد. فإن بقي هذا العلم على حاله كان جهلاً لا علمًا. وإن علم بعد الوجود أنه وجد فقد تغير العلم الأول ولا محالة. وكذلك الارادة لا يعقل إرادة واحدة قديمة قد تعلقت في الأزل بإيجاد العلم فيما لا يزال فإن هذا قول بتأخر المراد عن الإرادة التامة من غير عائق فإنه متى تمت القدرة والإرادة... وارتفعت العوائق عنهما وجب حصول المراد ولا محالة.

وإذا فلا مناص من أحد أمرين: إما القول بقدم المراد على فرض قدم الإرادة الموجبة له، وإما القول بإيرادات حادثة في ذاته تعالى متعدد المرادات، والكلام أيضًا كيف يكون قديمًا أو لازمًا للذات مع أن فيه إخبارًا عما مضى، كيف وقد قال الله في الأزل ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾ [نوح: 1]. ولم يكن خلق نوحًا بعد. وكيف قال في الأزل لموسى: ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ [طه: 12] ولم يخلق بعد موسى، وكيف أمر ونهى من غير مأمور ولا منهي[1]؟

والواقع أن هذه الإشكاليات التي أوردها ابن تيمية على ما ذهب إليه الأشاعرة قد سبقه إليها الإمام الغزالي في الاقتصاد وأجاب عنها «بأن هذه الصفات وإن كانت قديمة فلها تعلقات حادثة، فالباري تعالى في الأزل علم بوجود العالم في وقت وجوده، وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الأزل العلم بأن العالم يكون من بعد، وعند الوجود العلم بأنه كائن وبعده العلم بأنه كان، وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفًا لله تعالى بتلك الصفة وهي لم تتغير وإنما المتغير أحوال العالم وعلى قياس ذلك يقال في سائر الصفات»[2].

---

(1) د/ محمد خليل هراس ابن تيمية السلفي ص 105 ط مكتبة الصحابة، ويراجع بين الرازي وابن تيمية في مسألة الصفات ص 77، وكذا الإلهيات بين ابن سينا وابن تيمية ص 213.

(2) يراجع الاقتصاد في الاعتقاد ص 166 وما بعدها، وكذا ابن تيمية السلفي ص 106، وكذلك ابن تيمية مجموع الرسائل الكبرى ج 1 ص 6 ط بيروت.

وتحقيق هذا أن الأشاعرة يجعلون الصفات ثلاثة أقسام:

* حقيقة محضة كالسواد والبياض والوجود والحياة.
* حقيقة ذات إضافة كالعلم والقدرة.
* إضافية محضة كالمعية والقبلية والصفات السلبية.

فالقسم الأول لا يجوز عندهم بالنسبة إلى ذاته تعالى التغير فيه مطلقًا، والقسم الثالث يجوز مطلقًا، والقسم الثاني لا يجوز التغير فيه ذاته ولكن يجوز في متعلقه[1].

والواقع أن الأشاعرة عندما قالوا بتنوع التعلقات قد وضعوا حلاً للإشكاليات السابقة فهم قالوا بتنوع التعلقات لا الصفات بين تنجيزيٍّ قديم وصلوحيٍّ قديم وتنجيزيٍّ حادثٍ، بما هو أكثر وضوحًا، وفي الوقت ذاته يليق بتنزيه ذات الله سبحانه عن أن تكون محلاً للحوادث.

أقسام الصفات عند ابن تيمية :

لقد تعددت تقسيمات الصفات عند ابن تيمية فتارة يقسم الصفات إلى (ثبوتية وسلبية وأخرى يقسمها إلى خبرية وغير خبرية).

أولًا : تقسيم الصفات إلى سلبية وثبوتية :

وهذا التقسيم للصفات عند ابن تيمية إنما هو تقسيم للصفات باعتبار وظائفها، وهو بهذا التقسيم يتفق مع ما سبق ذكره عند الإمام الرازيِّ من أن الصفات بهذا الاعتبار تدور بين النفي والإثبات، فهي إما أن تثبت لله كمالا يجب اتصافه به أو تنفي عنه أمرًا لا يجوز أن يتصف به.

ولعل هذا ما يعبر عنه الإمام ابن تيمية في الرسالة التدمرية بقوله: «إن الله سبحانه موصوف بالإثبات والنفي، فالإثبات كإخباره بأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وأنه

(1) يراجع القاضي الإيجي، شرح المواقف 8/ 38 ح 4 دار الكتب العلمية، وكذا الإمام الرازي الأربعين في أصول الدين ص 133 ط / حيدر آباد، وكذا د/ يحيى هاشم الفرق الإسلامية في الميزان ص 453 ط جامعة الإمارات.

سميع بصير ونحو ذلك»[1].

وهذا عين كلام الرازي في المسألة، بيد أن الرازي قد عبر في المحصل عن الإثبات بالثبوتية وعن النفي بالسلبية فقال: «إن الصفات إما سلبية أو ثبوتية. ويمثل الإمام الرازي للصفات الثبوتية بكونه قادرًا عالمًا حيًّا سميعًا بصيرًا»[2].

ولعلنا نلاحظ مدى استفادة الإمام ابن تيمية رأيه في الصفات الثبوتية وأمثلتها مما ذكره الإمام الرازي، ثم نرى ابن تيمية في الرسالة التدمرية يسترسل كذلك في الحديث عن الصفات السلبية ويمثل لها بقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞ﴾ [البقرة: 255]، ثم يعمد إلى شرح هذا النوع من الصفات بقوله: «ينبغي أن يُعلَمَ أن النفي ليس فيه مدحٌ ولا كمالٌ إلا إذا تضمنَ إثباتًا وإلا فمجردُ النفي ليس فيه مدح ولا كمال؛ لأن النفي المحض عدم محض والعدم المحض ليس بشيء، فهو كما قيل ليس بشيء فضلاً عن أن يكون مدحًا أو كمالًا، ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال، فلهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمنًا لإثبات مدح كقوله في سورة البقرة: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ﴾ [البقرة: 255]، فنفي السنة والنوم يتضمن كمال الحياة، والقيام فهو مبين لكمال أنه الحي القيوم، وكذلك قوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ﴾أي لا يُكرِثُهُ ولا يثقله، وذلك مستلزم لكمال قدرته وتمامها، بخلاف المخلوق القادر إذا كان يقدر على الشيء بنوع كلفة ومشقة، فإن هذا نقص في قدرته معيب في قوته.

وكذلك قوله: ﴿لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [سبأ: 3] فإن نفي العزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة في السموات والأرض، وكذلك قوله: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا

(1) الرسالة التدمرية ص 19.

(2) المحصل، ص 154، ص 161.

ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [سورة ق: 38]، فإن نفي مس اللغوب. الذي هو التعب والإعياء. دل على كمال القدرة ونهاية القوة بخلاف المخلوق الذي يلحقه من التعب والكلال ما يلحقه (1). هذا بالنسبة للتقسيم الأول للصفات إلى ثبوتية وسلبية.

أما التقسيم الثاني للصفات عند ابن تيمية إلى خبرية وغير خبرية :

فقد وضع له ابن تيمية قاعدة قال فيها: «قاعدة عظيمة في مسائل الصفات والأفعال من حيث قدمها ووجوبها أو وجوب النفي مطلقًا وجواز الآحاد» وذلك لأن الكلام الذي توصف به الذوات إما جملة أو مفرد فالجملة إما اسمية كقوله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: 35]، أو فعلية كقوله: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ﴾ [المزمل: 20]، أما المفرد فلابد فيه من إضافة لفظ أو معنى كقوله: ﴿بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: 225]، وقوله: ﴿هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: 15]. أو إضافة الموصوف كقوله: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ﴾ [الذاريات: 58]. ولم يختلف أهل السنة والجماعة في أنه قديم وغير مخلوق»(2).

وهذا النوع من الصفات يسميه ابن تيمية أيضًا صفات ذاتية أي :«لا تنفك عنها الذات بل هي لازمة لها أزلًا وأبدًا، وذلك كصفات العلم والقدرة والقوة والعزة»(3).

أما النوع الثاني: فهو الصفات الخبرية.

ويسميها ابن تيمية الصفات الاختيارية وهي: «صفات فعلية تتعلق بها مشيئته وقدرته كل وقت وآن، وتحدث بمشيئته وقدرته أحاد تلك الصفات بين الأفعال، وإن كان هو ما زال موصوفًا بها بمعنى أن نوعها قديم وأفردها حادثة، فعلى المؤمن الإيمان بكل ما نسبه الله

---

(1) الرسالة التدمرية ص 19، 20.

(2) مجموع الفتاوى ج 6 ص 144، ص 145.

(3) شرح العقيدة الواسطية ص 98.

لنفسه من الأفعال المتعلقة بذلك كالاستواء على العرش والمجيء والإتيان والنزول إلى السماء الدنيا، والمتعلقة بخلقه كالخلق والرزق وأنواع التدبير المختلفة»(1).

ويقرر ابن تيمية في الفتاوى أن هذا النوع من الصفات «فيه معنى الصفة والفعل مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [الأعراف 54]. ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾ [الفجر: 22]. وأشباه هذا وهو باب واسع»(2). فهذا التقسيم الثاني يجوز أن نطلق عليه كما يرى ابن تيمية صفات خبرية وغير خبرية أو صفات ذاتية وفعلية.

وفي النهاية نقول إذا كان علماءُ الكلام قد قسموا الصفات ـ كما سبق بيانه عند الأشاعرة ـ إلى نفسية وسلبية ومعان ومعنوية، فإن هذا التقسيم قاصر على ما أثبتوه منها فحسب، أما تقسيم الصفات إلى عقلية وخبرية استنادًا إلى نوع الأدلة التي تثبت بها، فهو أوسع وأشمل إذ يندرج فيه جميع ما ثبت لله سبحانه من صفات.

ومن هذا المنطلق كانت جميع الصفات التي ثبتت بالدليلين: العقلي والنقلي، عقلية وخبرية، فدخل في هذا المصطلح الصفات التي قسمها المتكلمون إلى نفسية وسلبية ومعان ومعنوية.

---

(1) شرح العقيدة الواسطية ص 99، وهناك صفات خبرية أخرى عدها ابن تيمية متعلقة بالذات العين واليد والوجه وغير ذلك.

(2) مجموع الفتاوى ج 6 ص 145، 146 ويراجع بين الرازي وابن تيمية في مسألة الصفاة الإلهية ص 87.

الفصل الأول

الصفات النفسية وما يتعلق بها من مسائل كلامية في ضوء الآيات القرآنية

المبحث الأول
الوجود

أولًا: معنى الوجود.

الوجود لغة ضد العدم وهو ذهني وخارجي ويقال أوجده الله أي أنشأه وخلقه[(1)]. ويعرف الوجود في الاصطلاح بأنه صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها[(2)].

أدلة وجود الله عند الأشاعرة:

لقد نظر علماء الكلام من الأشاعرة إلى وجود الله سبحانه وتعالى على أنه مسألة فطرية مستكنة في النفس الإنسانية، ثم نظروا إلى قول الله سبحانه وتعالى: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: 10]. من حيث الصدر والعجز فاستخلصوا من ذلك أمرين الأول: فطرية الوجود الإلهي في نفس الإنسان، أما الثاني: فهو نصب الأدلة والبراهين على وجود الله في وجه الشكاك والملحدين. وكأني بهم قد قالوا: هناك صنف من الناس قد صفت فطرته فعرف ربه فيها.

وثمة صنف آخر اجتالته الشياطين بفعل موروث عن الآباء والأسلاف أو بيئة محيطة، هذا الصنف من الناس هل نتركه دون دليل على وجود الله ونكله إلى نفس مغيبة استحبت العمى على الهدى؟ يقول الإمام الرازي في تعليقه على الآية الكريمة السابق ذكرها: «إن الإنسان إذا وقع في محنة شديدة وبلية قوية لا يبقى في ظنه رجاء المعاونة من أحد، فكأنه بأصل خلقته ومقتضى حيلته يتضرع إلى من يخلصه منها وما ذاك إلا شهادة الفطرة.. فقبل

---

(1) المعجم الوجيز ص 661 مجمع اللغة العربية طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم 1993، وكذا الشيخ أحمد رضا، معجم متن اللغة ج 5 ص 709 وكذا الإمام محمد بن أبي بكر الرازي مختار الصحاح ص 709، 710 تح محمود خاطر دار الحديث.

(2) المختار من شرح البيجوري على الجوهرة ص 67.

الوقوف على الدلائل الدقيقة فالفطرة شاهدة بوجود الصانع المختار، ومن احتاج الدليل فإن الفطرة شاهدة بأن حدوث دار منقوشة بالنقوش العجيبة يستحيل إلا عند نقاش عالم بانٍ حكيم...، فلما شهدت الفطرة الأصلية افتقار النقش إلى النقاش، والبناء إلى الباني، فبأن تشهد بافتقار كل هذا العالم إلى الفاعل المختار الحكيم كان أولى، ومن ثم أقام الدلائل على وجود الإله بدليل: كونه فاطر السموات والأرض»(1).

ويبين الإمام الغزالي أن صوت الفطرة في الإنسان يشهد بوجود خالقه ويدلل على ذلك بالقرآن الكريم، ثم يوضح أن شهادة الفطرة تغني عن إقامة البرهان، ولكن شبه المنكرين وترهات الجاحدين والملحدين والمعاندين تدعو إلى نصب البراهين، وما فعل ذلك إلا اقتداء بمسالك العلماء والنظار السابقين في هذا المضمار الخاص بالبحث في الإلهيات.

يقول الإمام الغزالي: «إن فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورةً تحت تسخيره، ومصرفة بمقتضى تدبيره، ولذلك قال الله تعالى: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: 10]، ولهذا بعث الأنبياء صلوات اله عليهم لدعوة الخلق إلى التوحيد وما أمروا أن يقولوا: لنا إله وللعالم إله فإن ذلك كان مجبولًا في فطرة عقولهم من مبدأ نشوهم وفي عنفوان شبابهم ولذلك قال عز وجل: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: 25]، وقال تعالى: فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم﴾ [الروم: 30]، فإذن في فطرة الناس وشواهد القرآن ما يغني عن إقامة البرهان » (2).

ثم يبين الإمام الغزالي بأن مسلك البرهان والدليل على وجود الله عند علماء الأشاعرة قد دفعوا إليه بجانب فطرية معرفة الله نصرة للعقائد ودفعًا للشبه عنها، واقتداءً بالعلماء في هذا المضمار، ومن ثم كان هذا مدخله لدليل الحدوث على إثبات وجود الله، يقول الإمام الغزالي

(1) مفاتيح الغيب ج 9 ص 325، ويراجع الإمام الغزالي إحياء علوم الدين ص 24 ط الدار البيضاء.

(2) إحياء علوم الدين ج 1 ص 97.

مرتبًا على كلامه السابق: «ولكنا على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظار نقول: من بداءة العقول أن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب يحدث، والعالم حادث فإذن لا يستغني في حدوثه عن سبب»(1).

ويقول في موضع آخر بعد أن ذكر الأمارات والبراهين التي يستدل بها على حدوث العالم: «فتحصل من هذا أن العالم لا يخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو إذن حادث، وإذا ثبت حدوثه كان افتقاره إلى المحدث من المدركات بالضرورة»(2).

وينطلق أئمة المذهب عند الأشاعرة من القرآن الكريم في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى من خلال دليل الحدوث، فلقد نظر الإمام الأشعري إلى قول الله سبحانه وتعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ * ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [الواقعة: 58، 59]، وقوله تعالى ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: 21]. وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ [المؤمنون: 12- 14].

يقول الإمام الأشعري مثبتًا وجود الله عن طريق دليل الحدوث من خلال هذه الآيات: «إن سأل سائل فقال: ما الدليل على أن للخلق صانعًا صنعه ومدبرًا دبرَّه؟.

قيل له: الدليل على ذلك أن الإنسان الذي هو في غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقة ثم لحمًا ودمًا وعظمًا، فقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال؛ لأنا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعًا ولا بصرًا، ولا أن يخلق لنفسه جارحة، يدل ذلك على أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز؛ لأن ما قدر عليه في حال النقصان فهو

(1) إحياء علوم الدين ص 97.

(2) المرجع السابق، ج 1 ص 97، ويراجع الاقتصاد في الاعتقاد ص 66، 82 وكذا الإمام الغزالي قواعد العقائد ص 45 ط مكتبة الإيمان.

في الكمال عليه أقدر، وما عجز منه في حال الكمال فهو في حال النقصان عنه أعجز... وكذلك من قصد إلى برية لم يجد قصرًا مبنيًا فانتظر أن يتحول الطين إلى حالة الأجور وينضدد بعضه على بعض بغير صانع ولا بانٍ كان جاهلاً، وإذا كان تحول النطفة علقة، ثم مضغة، ثم لحمًا ودمًا وعظمًا، أعظم في الأعجوبة كان أولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال إلى حال»(1).

ولعلنا نلاحظ فيما تقدم:

1 . إن في هذا المثال وغيره مما استدل به الإمام الأشعري على وجود الله سبحانه لم يذكر الحدوث مجردًا كدليل على إثبات المحدث، بل نلمح أنه ذكر أمثلة يسير فيها الحدوث في طريق هادف له غاية مما يدل على أنه يستصحب دليل العناية مع دليل الحدوث جنبًا إلى جنب في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى، وهذا الاستصحاب بين الدليلين عند الإمام الأشعري نجده واضحًا عند الإمام الرازي حيث يقول في المطالب العالية: «فإذا تأملنا في السموات وفي الكواكب وفي أحوال العناصر الأربعة وفي أحوال الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان ولا سيما الإنسان وجدنا من الحكم القاهرة والدلائل الباهرة ما غرقت العقول فيها وحارت الألباب في وصفه لا جرم كانت هذه الاعتبارات على وجود الفاعل المختار الحكيم الرحيم أولى، ومتى ثبت القول بالفاعل المختار فقد ثبت القول بحدوث العالم لا محالة»(2).

2 . كذلك نلمح نقطة مهمة في فكر الإمام الأشعري لعلها ترجع إلى مقتضيات العصر وظروفه، ففي تعرض الإمام الأشعري لدليل الحدوث ربما يشعرنا ذلك بأن قضية قدم العالم وحدوثه قد بدأ ظهورها في المباحث الفلسفية التي أضحت تأخذ دورًا في عصره بجانب المباحث العقدية الأخرى، ومن ثم كان تقرير الإمام الأشعري لهذا الدليل آخذًا إياه من ظواهر بعض النصوص القرآنية ليؤكد على أن تحول العناصر في العالم من حال إلى حال في

(1) اللمع ص 19، 20.

(2) المطالب العالية، ج 4 327، تح د/ حجازي السقا ط بيروت.

الآفاق والأنفس دليل على إثبات الحدوث له، وإذا كان الأمر هكذا فكيف يمكن أن نتصور الحق سبحانه وتعالى معطلاً عن الفعل؟

إن لازم القول بحدوث العالم ظاهر في تقرير هذه القضية ويستلزم هذا عقلاً أن يكون الله سبحانه متصفًا بضد القدرة على الفعل وهو العجز، ويستلزم هذا أيضًا أن يكون وصف العجز قديمًا وما ثبت قدمه استحال عدمه.

وإذن فطروء القدرة بعد ذلك مستحيل فيستحيل كذلك وجود العالم، أما وقد وجد العالم، فإن وجوده يعد دليلاً على قدم الفاعل.

وهذا ما يتنافى مع القول بحدوثه، وإذا كان الفارابي قد ظهر في هذه الفترة وهو معروف باتجاهه لمحاولة التوفيق بين الدين وعناصر الفكر الفلسفي، وكان من أبرز عناصر هذا الفكر القول بقدم العالم استنادًا على أن القول بحدوثه يثير العديد من الإشكالات التي قام الإمام الأشعري بتصويرها آنفًا، فإن الإمام الأشعري يجيب عن هذه المسألة بأن الله سبحانه وتعالى كان في الأزل غير فاعل للعالم وأن العالم وجد بعد عدم، ولا يستلزم هذا أن يكون الله جل شأنه في الأزل معطلاً أو موصوفًا بالعجز، وعلل هذا بأنه ليس للفعل ضد، وهو ليس بفعل، حتى يجيب بنفي الفعل عن الفاعل في الأزل موجود ضده؛ لأن الموجود إذا لم يكن فعلاً كان قديمًا والقديم لا يضاد المحدثات، ولا يجب أن يكون الله سبحانه وتعالى عاجزًا في الأزل أو تاركًا للخلق وغير راغب فيه إذا لم يكن فاعلاً؛ لأن العجز لا يضاد الفعل، بل يضاد القدرة بدليل أن الله سبحانه وتعالى يخلق فينا الحركة مع تنزهه عنها فلو كان الفعل للحركة مضادًا للعجز عنها، لما استطاع أن يخلقها فبنا، والله سبحانه وتعالى لا يستطع أن يخلق فينا العلم مع الموت؛ لأن الموت ضد العلم، وإذا ثبت أن العجز ضد الفعل، لم يجب بنفي الفعل في الأزل ثبوت العجز أزلًا»(1).

(1) اللمع ص 22، 24، وكذا أ.د/ محمد نصار: العقيدة الإسلامية أصولها وتأويلاتها، ص 288، ط دار الطباعة المحمدية ز

3. وكلام الإمام الأشعري هنا صريح في أن الله سبحانه وتعالى كان قادرًا على خلق العالم أزلًا وليس عاجزًا عنه، وكونه لا يفعله إلا فيما لا يزال فإن في ذلك إيحاء إلى أن في إرادته إيجاده أزلًا لم تتعلق به، وفي هذا الذي ذكره الإمام الأشعري فهم صحيح للمسألة، إذا إن القول بأزلية العالم قول بالضرورة والإيجاب في الإيجاد، وهذا لا يمكن تصوره مع وجود صفة الإرادة التي تخصص الممكن في وقت دون وقت على أي وجه كان هذا التخصص.

ومن ثم نلمح البراعة العقلية للإمام الأشعري في هذا المقام إذ إن القول بحدوث العالم يؤكد ثبوت الصفات لله رب العالمين فالخالق للعالم لابد أن يكون قادرًا حيًّا عليمًا مريدًا... إلخ.

وعلى هذا فأسبقية الصفات التي يستلزمها إحكام الخلق والإبداع في الإيجاد والنظام أمر مقبول في مقررات العقل ولا يترتب على هذا إطلاقًا أن يكون الحق سبحانه وتعالى موصوفًا بأضدادها عند القول بالحدوث؛ لأن صفاته سبحانه ليست إضافية بحسب تعلقاتها بل هي صفات مطلقة ثبتت له سبحانه وتعالى قبل متعلقاتها من المعلومات والمقدورات والمرادات[1].

وبالنظر إلى ما تقدم من حديث حول حدوث العالم عند الإمام الأشعري والإمام الرازي نقول أنه لا مجال لما ذكره ابن تيمية في التسعينية من حيرة الإمامين الأشعري والرازي في مسألة حدوث الأجسام.

يقول ابن تيمية: «لقد قيل إن الأشعري في آخر عمره أقر بتكافؤ الأدلة وأقر بذلك الرازي فإنه في مسألة حدوث الأجسام يذكر أدلة الطائفتين، ويصرح في آخر كتبه وآخر عمره، وهو كتاب المطالب العالية بتكافؤ الأدلة وأن المسألة من محارات العقول، ولهذا كان الغالب على أتباعهم الشك والارتياب في الإسلام»[2].

---

(1) العقيدة الإسلامية أصولها وتأويلاتها ص 289 بتصرف.

(2) ابن تيمية التسعينية ص 201.

ثم نجد الإمام الباقلاني بعد ذلك وقد تعرض لدليل الحدوث بالبيان مستندًا إلى آيات القرآن الكريم من خلال قول الله سبحانه وتعالى في سورة الأنعام:﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾[الأنعام: 75. 79].

يقول الإمام الباقلاني ويجب أن يُعلَم: «إن العالم محدث، وهو عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى، والدليل على حدوثه؛ تغيره من حال إلى حال، ومن صفة إلى صفة، وما كان هذا سبيله ووصفه كان محدثًا وقد بين نبينا ﷺ هذا بأحسن بيان يتضمن أن جميع الموجودات سوى الله محدثه مخلوقه، لما قالوا له: يا رسول الله: أخبرنا عن بدء هذا الأمر؟ فقال: نعم كان الله تعالى ولم يكن شيء، ثم خلق الله الأشياء فأثبت أن كل موجود سواه محدث مخلوق، وكذلك الخليل عليه السلام، إنما استدل على حدوث الموجودات بتغيرها وانتقالها من حالة إلى حالة؛ لأنه لما رأى الكوكب قال: هذا ربي... وإذا صح حدوث العالم، فلابد له من محدث أحدثه، ومصور صوره والدليل على ذلك: أن الكتابة لابد لها من كاتب كتبها، والصورة لابد لها من مصور صورها، والبناء لابد له من بانٍ بناه.. فإنا لا نشك في جهل من أخبرنا بكتابة حصلت بنفسها لا من كاتب، وصناعة لا من صانع، وحياكة لا من ناسج.. وإذا صح هذا وجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها، ومحدث أحدثها، إذا كان ألطف وأعجب صنعًا من سائر ما يتعذر وجوده إلا من صانع» (1).

أما إمام الحرمين فإننا نجد لديه تطورًا في تناوله لدليل الحدوث حيث يثبت حدوث العالم بطريقة أكثر دقة وتعقيدًا فنراه يبدأ بالنظر في العالم ثم يصنفه إلى جواهر وأعراض معرفًا كلاهما ثم يستدل على ثبوت الأعراض وقيامها بالجوهر بناء على عددٍ من الأصول منها:

(1) الإنصاف ص 29، 30 ويراجع أصول الدين ص 68، 69 وكذا شرح السنوسية ص 49.

استحالة قيام العرض بنفسه، واستحالة قيام العرض بالعرض، واستحالة انتقال العرض، واستحالة عدم القديم، وإبطال القول بالكمون والظهور، ثم نراه ينتقل بالدليل إلى إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض وذلك عن طريق إثبات استحالة تخلي الجواهر عن جنس العرض، أي عرض كان، والعرض الذي يستند إثباته إلى الضرورة هو الأكوان، فإننا ببديهة العقل نعلم أن الجواهر القابلة للإجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة ثم ينتقل بالدليل إلى إبطال القول بحوادث لا أول لها، إذ القول بحوادث لا نهاية لها في الأزل نفي لجملة الحوادث؛ لأنها لو ثبتت لكان كل واحد مشروطًا بمحال، وهو انقضاء مالا نهاية له من الحوادث شيئًا قبل شيء وكل ما علق ثبوته بمحال كان محالًا وذلك كقول القائل لمن يخاطبه: «لا أعطيك درهمًا إلا وأعطيك قبله دينارًا، ولا أعطيك دينارًا إلا وأعطيك قبله درهمًا»، وبذلك تتم الدلالة على حدوث العالم.

ثم ينتقل الدليل إلى إثبات المحدث فترى إمام الحرمين بداية يثبت أن الحادث جائز الوجود ومن ثم فهو على قدم المساواة مع العدم في التحقق، وليس أحدهما بأولي من آخر فلزم من ذلك وجود مخصص خصصه بالوجود دون العدم. ثم نرى الإمام الجويني يستدل على إثبات المخصص تارة ويقرر بداهته تارة أخرى، ثم نراه ينتقل بالدليل إلى إثبات كون المخصص هو الفاعل المختار لا الطبيعة ولا العلة كما ادعى بذلك الدهريون والفلاسفة(1).

وهذا الاستدلال إذا تمعنا فيه نراه يبطل التسلسل من حيث إنه لا يتحصل.

وما ذكره إمام الحرمين من إبطال التسلسل في ثنايا عرضه لبرهان الحدوث قد استحوذ على إعجاب كثير من المتكلمين على اختلاف طوائفهم كسيف الدين الآمدي والرازي من

---

(1) يراجع في تفصيل هذا الدليل الإمام الجويني الشامل في أصول الدين، ص 142 وكذا 167 . 205 وكذا 215 . 221، و 272 . 277 ط منشأة المعارف بالإسكندرية، 1967، وكذا الفرق الإسلامية في الميزان ص 302، 301، وكذا أ. د/ يحيى هاشم مداخل إلى العقيدة الإسلامية ص، 165 بدون طبعة، ويراجع هوامش على العقيدة النظامية ص 188.

الأشاعرة، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة، والكمال بن الهمام من الماتريدية(1).

وفي النهاية فإن دليل الحدوث الذي قال به علماء المذهب عند الأشاعرة يعد في ضوء معطيات العلم الحديث من أقوى الأدلة على وجود الله بعد أن خرجت مقدمته (العالم حادث) من عداد الأمور النظرية، بل أضحت من اليقينيات التي برهن عليها العلم الحديث وفق قانون الطاقة المتاحة فقد أثبت العلم أن الكون متناه حجمًا وزمنًا.

وإذا كان من مميزات المنهج القرآني تنوع أضرب الاستدلال فيه، وذلك لإفهام المكلفين وإفحام المعاندين فلا غرابة أن رأينا علماء المذهب من الأشاعرة قد أخذوا ذلك في اعتبارهم متأثرين بمنهج القرآن ومسلكه، ومن ثم نراهم قد عمدوا إلى أدلة أخرى يثبتون بها الوجود الإلهي وفي الوقت ذاته يشيدونها على أسس قرآنية، ومن ثم كان دليل الغائية أو النظام الكوني عند الإمام الأشعري والذي شاده على أساسين:

الأول: آيات القرآن الكريم التي توضح أن الحق سبحانه وتعالى لم يخلق الكون على هذا النظام المحكم، ثم تركه يؤثر بعضه في بعض، بل نرى الحق سبحانه وقد أمد هذا الكون بالعناية والرعاية في كل آن حتى يحفظ عليه وجوده على الصورة التي خلقه عليها.

الثاني: الضرورة العقلية التي تؤكد أن العناية والنظام في الكون لا يمكن أن تكون أمرًا عفويًا ومن ثم يستنتج الإمام الأشعري من هذين الأساسين وجود الحق سبحانه ووحدانيته في ذاته وصفاته وأفعاله، فكما يقول: «لا يمكن أن يكون الخالق متعددًا؛ لأن الاثنين مثلاً لا يجري تدبيرهما على نظام ولا يتسق على إحكام، ولابد أن يلحقهما العجز أو واحد منها(2).

فإثبات الوحدانية إثبات للوجود من باب أولى، وهذا البرهان وما تقدم عليه يشير إليه قول الحق سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ﴾ [فاطر: 41].

(1) هوامش على العقيدة النظامية، ص 74، 75.

(2) اللمع ص 21، وكذا العقيدة الإسلامية أصولها وتأويلاتها ص 289.

وكأني بالإمام الأشعري وقد ساق هذا البرهان على النحو السابق يقف معارضًا لطوائف أخرى قررت مسألة الألوهية وما يتعلق بها على وجه آخر، فتراه بهذه الصياغة يعارض الفلاسفة القائلين بقدم العالم، كما يعارض الدهرين الذين يعطلون هذا العلم عن أن يكون له مدبر حكيم، وفي الوقت ذاته يرد على الثنوية الذين قالوا بإله للنور وإله للظلمة وغير ذلك، كما أنه يشير إلى خطأ المشبهة والمجسمة الذين أثبتوا الصفات على وجه لا يليق بتنزيه الله وذاته المقدسة(1).

ثم نجد كذلك دليل العناية، أو دليل الخلق وما يرتبط به من عناية ، وهذا الدليل يقيمه الإمام الغزالي على أساس من آيات القرآن الكريم مثل قول الحق سبحانه: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ﴿٦﴾ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴿٨﴾﴾ [النبأ 6 – 16]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة: 164]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾ وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ﴿١٨﴾﴾ [نوح: 15– 18]، وقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾﴾ [الواقعة 58. 73].

يقول الإمام الغزالي في تعقيبه على هذه الآيات ودلالتها على وجود الله سبحانه وتعالى من خلال مظاهر العناية في الآفاق وفي الأنفس، وأول ما يستضاء به من الأنوار ويسلك من طريق الاعتبار ما أرشد إليه القرآن، فليس بعد بيان الله سبحانه وتعالى بيانٌ... وليس يخفى على من معه أدنى مسكة من عقل إذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات وإدارة نظره على

(1) يراجع العقيدة الإسلامية أصولها وتأويلاتها ص 289 بتصرف.

عجائب خلق الله في الأرض والسموات، وبدائع فطرة الحيوان والنبات، أن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغنى عن صانع يدبره، وفاعل يحكمه ويقدره(1).

وهذا البرهان قد تناوله الإمام الرازي بالحديث مفصلاً إياه من خلال تناوله لدلائل الأنفس والآفاق في قول الله سبحانه: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[فصلت: 53]، وحال تفسيره لقول الله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: 21، 22].

ويقول الإمام الرازي في تعليقه على آية سورة فصلت: «المراد بآيات الآفاق الآيات الفلكية والكوكبية وآيات الليل والنهار ,وآيات الأضواء والأضلال والظلمات وقولهم في أنفسهم المراد منها الدلائل المأخوذة من كيفية تكون الأجنة في ظلمات الأرحام وحدوث الأعضاء العجيبة والتركيبات الغريبة كما قال تعالى: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذاريات: 21]. يعني نريهم هذه الدلائل مرة بعد أخرى إلى أن تزول الشبهات عن قلوبهم ويحصل فيها الجزم والقطع بوجود الإله القادر الحكيم العليم»(2).

ويرى الإمام الرازي أن الأدلة على وجود الله التي صدع القرآن الكريم بذكرها، هي «الأقرب إلى الإفهام لينتفع بها كل أحد من الخواص والعوام وأن هذا النوع من الدلائل أقوى من سائر الطرق في هذا الباب لأن هذا النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق يذكرُ بنعم الخالق علينا من الوجود والحياة»(3).

وما ذكره الإمام الرازي هو نفس ما ذهب إليه ابن رشد من قبل حال حديثه عن دلائل

(1) قواعد العقائد لحجة الإسلام الغزالي، ص 45. 46 ط مكتبة الإيمان.

(2) مفاتيح الغيب ج 13 ص 655.

(3) مفاتيح الغيب ج 2 ص 486، 487.

القرآن الكريم وإثبات الوجود الإلهي عن طريق العناية والاختراع[1].

وقد سبق ابن رشد في هذا النوع من الأدلة الإمام الماتريدي حيث تناول دليل العناية في كتابه (التوحيد) من منطلق قول الله سبحانه: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗاۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖۖ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ ۝٣ ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئٗا وَهُوَ حَسِيرٞ ۝٤﴾[الملك: 3- 4]، وغير ذلك من آيات القرآن الكريم[2].

وبجانب ما تقدم من أدلة نجد عند علماء الأشاعرة وكذلك دليل الإمكان، وقد أقاموه في جانب القول بإمكان الأعراض من منطلق قول الحق سبحانه: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: 50].

يقول القاضي الإيجي في حديثه عن هذا الدليل: «العالم الجوهري ممكن؛ لأنه مركب وكل ممكن فله علة مؤثرة»[3].

وإذا كان هذا هو حديث شراح المواقف عن إمكان الجواهر فإننا نراه يقول مستدلًا على وجود الله سبحانه وتعالى عن طريق إمكان الأعراض ومعلقًا على الآية الكريمة السابقة من سورة طه «إن الأجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة فاختصاص كل من الأجسام بماله من الصفات جائز فلا بد في التخصيص من مخصص»[4].

ثم يقول: «ثم بعد هذه الوجوه نقول مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإلا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم إما الدور أو التسلسل وإما الانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته، والأول بقسميه باطل، فتعين الثاني وهو المطلوب » [5].

---

(1) ابن رشد مناهج الأدلة ص 153.

(2) الإمام الماتريدي كتاب التوحيد ص 83، 84، تحقيق د/ بكر طوبال، د/ محمد أروشي، ط دار فاضل بيروت.

(3) شرح المواقف، القاضي الإيجي، ج 8 ص 5، ط بيروت دار الكتب العلمية.

(4) شرح المواقف ج 8، ص 6.

(5) شرح المواقف، ج 8، ص 6.

وبالنظر إلى ما تقدم يمكن أن نقرر أن الهوة ليست كبيرة بين مسلكي الحدوث والإمكان، فمن عول على الحدوث كانت رؤيته قريبة من الواقعية الطبعية على حسب ما هو متاح في عصره، ومن عول على الإمكان صدرت نظرته عن فكر عقلي منطقي، بيد أن تحليل فكرة الإمكان في حد ذاتها يقود في النهاية إلى القول بالحدوث، ومن ثم وجدنا الإمام الجويني وقد مزج بينهما، وتابعه في ذلك صاحب المواقف حيث استصحب الحدوث مع الإمكان شرطًا أو شرطًا، وفي كل الأحوال رأينا تنوع الأدلة على وجود الله سبحانه وتعالى عند علماء الأشاعرة نظرًا لتنوع عقول المخاطبين وما لهم من مآرب ومشارب، ولعلنا لاحظنا كيف أن علماء الأشاعرة قد حرصوا أن يصدر الاستدلال لديهم على وجود الله تعالى من خلال آيات القرآن الكريم مما يؤكد تمسكهم بالنقل وتأكيدهم على أهميته ومكانته في مختلف الأدوار الفكرية لديهم، كما لا يفوتنا أن نتبه أن علماء الأشاعرة وإن ذكروا الأدلة على وجود الله محفوفة في بعضها بالصياغة الكلامية، فما ذلك إلا لإفحام الخصم بأسلوبه وسلاحه، وهم في الوقت ذاته يعتدون أيما اعتداد بالمنهج القرآني في البرهنة والاستدلال ولكل ما يناسبه.

يقول الإمام الرازي: «الناس قد توصلوا إلى إثبات واجب الوجود بطرق، ومن الناس من اعتمد على الإحكام والإتقان المشاهدين في السموات والأرضين وخاصة في تركيب بدن الإنسان وما فيه من المنافع الجليلة والبدائع الغريبة التي تشهد فطرة كل عاقل بأنها لا تصدر إلى عن تدبير حكيم عليم، وهذه الطريقة دلالة على الذات، وهي طريقة من تأملها ورفض عن نفسه المقالات الباطلة وجد نفسه مضطرة إلى الاعتراف بإثبات المدبر عند مشاهدة خلقة أعضاء الحيوان»(1).

(1) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات ص 448. 451.

وجود الله عند ابن تيمية :

ذهب ابن تيمية كما ذهب علماء الأشاعرة من قبله إلى القول بفطرية المعرفة بالله سبحانه وتعالى والإقرار بوجوده، وانطلق في تقرير ذلك من قول الحق سبحانه ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم: 30].

فالاعتراف بالله ووجوده مركوز في الفطر والنفوس، تظهره الشدائد وتبرزه المحن إن غاب عنها، ويدل على ذلك اندفاع الإنسان نحو الحق والفضائل مما يدل على فطريتهما والاعتراف بهما.

يقول الإمام ابن تيمية : «إن النفوس بطبعها أسبق إلى الاعتراف بالرب الخالق المعبود وذلك لعلم النفوس بحاجتها وفقرها إلى من يحميها وتلوذ إليه عند نزول المصائب، وهذه المعرفة الفطرية طبيعة مركوزة في كل نفس مؤمنة أو كافرة، والنفوس تحسها بطبعها وتشعر بها، وإن غابت عنها في بعض الأحيان لسبب طارئ فسرعان ما تجد نفسها مضطرة إلى اللجوء إليها عند الشدائد، ولو لم تكن النفوس مفطورة على هذه المعرفة لما تطلعت إليها بل لم تكن مطلوبة لها.

ويدل على ذلك: أن الإنسان قد يجد نفسه في بعض الأحيان يحصل لديه كثير من المعتقدات والإرادات التي منها الحق والباطل والضار والنافع، وفي مجال ترجيح رأي أو معتقد على آخر نجده مدفوعًا بفطرته إلى ترجيح ما فيه منفعته ودفع ما فيه مضرته، فيرجح الصدق على الكذب والحق على الباطل، وفي هذا دليل كاف على أن في فطرة كل إنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النافع، ومن هنا كانت كل نفس مفطورة على الاعتراف بالصانع والإقرار به استجابة لما هي مركوزة عليه من طلب كل ما هو حق والاعتراف به »(1).

ويقول في موضع آخر: «ليس أحد من ولد آدم إلا وهو يعرف الله أنه ربه وذلك قوله عز

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ص 226 وما بعدها، وكذا ابن تيمية وقضية التأويل ص 276. د/ محمد السيد الجليند، ط مركز الأهرام.

وجل: ﴿وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا﴾ [آل عمران 83] »(1).

ثم نرى ابن تيمية بعد أن أكد على فطرية معرفة الصانع سبحانه ينتقد مسلك المتكلمين في إثبات وجود الله تعالى عن طريق إثبات حدوث العالم على النحو الذي ذكروه.

يقول ابن تيمية : «فهذه الطريقة مما يعلم بالاضطرار أن محمد ﷺ لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه، ولهذا قد اعترف حذاق أهل الكلام أنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم ولا سلف الأمة وأئمتها، وذكروا أنها محرمة عندهم، بل المحققون على أنها طريقة باطلة ، وأن مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدعي بها مطلقًا»(2).

ويقول ابن تيمية في موضع آخر منتقدًا مسالك الأشاعرة وفي البرهنة على وجود الله في شخص الإمام الرازي: «والمقصود هنا أن ما يستدل به على إثبات الصانع إما حدوث الأجسام وإما حدوث صفاتها وإما إمكانها وإما إمكان صفاتها، وذكر في بعض المواضع وإما الإحكام والإتقان، لكن الإحكام والإتقان يدل على العلم ابتداءً والاستدلال بحدوث الأجسام وإمكانها وإمكان صفاتها طرق فاسدة؛ فإن دلالة حدوثها مبنية على امتناع حوادث لا أول لها»(3).

ثم نراه بعد ذلك يتعرض لما ذكره علماء الأشاعرة من تفسير الأفول بالتغير ليدللوا بذلك على حدوث العالم. فيقول: «قال الرازي: الحجة الثالثة قصة الخليل عليه السلام (لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ)، والأفول عبارة عن التغير، وهذا يدل على أن المتغير لا يكون إلهًا أصلاً. والجواب: أنا لا نسلم أن الأفول هو التغير، ولم يذكر على ذلك حجة بل لم يذكر إلا مجرد الدعوى، وأن هذا خلاف إجماع أهل اللغة والتفسير»(4).

(1) درء تعارض العقل والنقل، ص 38، ويراجع مدخل إلى العقيدة الإسلامية ص 142.
(2) موافقه صحيح المعقول لصحيح المنقول على هامش منهاج السنة ج 1 ص 20.
(3) النبوات ص 52.
(4) الفتاوى ج 6 ص 284 وكذا ج 5 ص 550.

وما ذكره الإمام ابن تيمية آنفًا لنا عليه عدد من الملاحظات:

أولًا: أن ما تقدم به ابن تيمية من نقد لمسلك المتكلمين في الاستدلال على وجود الله لم يأت فيه بجديد فقد سبقه ابن رشد (ت 592 هـ) إليه وسار وراءه ابن تيمية مرددًا ما ذكره من نقد بحروفه، وهذا ما يقر به الدكتور/ محمد خليل هراس حيث يقول: «هكذا يستمر ابن تيمية في نقد مسالك المتقدمين لإثبات الله تعالى مستعينًا في ذلك بابن رشد»[1].

ثانيًا: زعم ابن تيمية أن طريقة المتكلمين في إثبات الوجود الإلهي عن طريق الحدوث لم يأت بها النبي ﷺ وزعم أن سلف الأمة قال بتحريمها، ولست أدرى هل يمنع ذلك أن ينظر إنسان في كتاب الله ليستخلص منه طريقة شرعية منضبطة يثبت بها العقائد ويدفع من خلالها شبه المبطلين هل يعد هذا جرمًا يأثم فاعله؟ إن آيات القرآن الكريم حثت المسلم على استعمال عقله في سبر أغوارها وتدبرها، وعلى هذا فليس هناك ما يمنع أن نستخلص منها دليلاً على قضية معينة نشأت في عصر معين وفي ظروف معينة نُصرة للعقيدة وترسيخًا لها، ولا يجوز أن نحتج بأن رسول الله ﷺ لم يسلك هذا المسلك في إقرار العقائد، فلم يكن في عصر النبي ﷺ ترجمات لكتب اليونان، ولا فلسفات اليونان , ولم يكن في عصره ﷺ قول بقدم العالم أو الفيض والصدور ... فهذه وغيرها أراء نشئت بعد النبي ﷺ واقتضت من علماء الكلام أن يواجهوا أصحابها بنفس سلاحهم نصرة للعقائد وحفاظًا على التنزيه.

ثالثًا: كذلك زعم ابن تيمية أن دليل الحدوث قد تضمن مقدمات تمنع ثبوت المدعى بها مطلقًا، وهذا من وجهة نظره ومن وجهة نظر القائلين بقدم العالم نصرة لفكرتهم، ويأتي العلم الحديث ليعطي لدليل الحدوث قوة تجعله من أقوى الأدلة على وجود الله سبحانه وتعالى، وذلك وفق قانون الطاقة المتاحة الذي أثبت بها لا يدع مجالًا للشك أن لهذا الكون بداية، وأثبت كذلك أن الطاقة في الكون أخذة في التناقص حتى يأتي وقت تتساوى فيه حرارة جميع الموجودات إلى أن تنتهي الحياة وأثبت كذلك صدق علماء الكلام في قولهم بنظرية الجوهر

(1) ابن تيمية، السلفي ص 73.

الفرد واقفين عند القول بحوادث لا أول لها [1]، والتي بنوا عليها دليل الإمكان، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على قوة براهين المتكلمين التي استندوا إليها في إثبات وجود الله تعالى.

رابعًا: إن علماء الكلام من الأشاعرة وغيرهم لم يقفوا عند حد البراهين الكلامية في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى ولكنهم مع ذلك استصحبوا أدلة أخرى قرآنية في موادها وصياغتها تنوعًا في الخطاب وأدرب الاستدلال مثل دليل العناية والآفاق والأنفس والإحكام والإتقان... وغير ذلك من البراهين السابق ذكرها عند تناول المسألة لدى علماء الأشاعرة.

خامسًا: ذكر ابن تيمية أن الإحكام والإتقان لا يصلح للاستدلال على وجود الله نظرًا لدلالته على العلم ابتداء، وهذا الكلام من ابن تيمية غير مسلم به نظرًا لأن علماء الكلام استصحبوا العناية مع الإحكام والإتقان حيث دل قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ٤١ ﴾ [فاطر: 41] على ذلك وقد سبقت الإشارة إلى هذه المسألة حال الحديث عن مسلك الأشاعرة وفي الاستدلال على وجود الله.

سادسًا: ذكر الإمام ابن تيمية أن الأقوال لا يعني التغير، وتفسير الأقوال بالتغير أمر لا يسلم به عند أهل اللغة والتفسير، والواقع أن هذا الكلام أيضًا غير صحيح لأن الأفول تحول من حال إلى حال وهذا من معاني التغير عند علماء اللغة.

يقول ابن منظور في لسان العرب: «تغير الشيء عن حاله تحول ، وغيره حوله وبدله كأنه جعله غير ما كان، وغير عليه الأمر:حوله، وتغايرت الأشياء: اختلفت»[2]، أما ما زعمه بعد تفسر الأفول بالتغير عند المفسرين فهذا مردود عليه بما ذكره الإمام القرطبي بقوله: «فلما أفل

(1) يراجع: رأي العلم الحديث في هاتين القضيتين، وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، ص 73، 74، ط 7 دار المختار الإسلامي.

(2) الإمام القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 9، ص 243، ط دار الغد.

النجم قرر الحجة وقال ما تغير لا يجوز أن يكون ربًّا... واستدل بالأفول؛ لأنه أظهر الآيات على الحدوث»[1].

سابعًا: أكد ابن تيمية على أن الاستدلال على وجود الله سبحانه عند علماء الأشاعرة من خلال مسلك الحدوث من المسالك الفاسدة الباطلة، ألم يستشعر ابن تيمية تناقضًا مع نفسه عندما اتهم الإمام الأشعري والإمام الرازي بالحيرة وفي مسألة حدوث العالم وأن هذه المسألة في نظرهما تتكافئ فيها الأدلة [2].

وبعد أن نقد ابن تيمية مسلك علماء الأشاعرة في الاستدلال على وجود الله نراه يتخير الاستدلال بخلق الإنسان على وجود الله، ويرى أن هذا المسلك طريقة تجمع بين العقل والشرع، يقول الإمام ابن تيمية : «الاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة، وهي طريقة عقلية صحيحة وهي شرعية وقد دل القرآن الكريم وهدى الناس إليها وبينها وأرشد إليها وهي عقلية فإن نفس كون الإنسان حادثًا بعد أن لم يكن ومولودًا ومخلوقًا من نطفة ثم من علقة هذا لم يعد بمجرد خبر الرسول بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم سواء أخبر به الرسول أو لم يخبر، لكن الرسول أمر أن يستدل به، وبينه واحتج به فهو دليل شرعي بأن الشارع أمر به وأمر أن يستدل به وهو عقلي؛ لأنه بالعقل تُعلم صحته وكثير من التنازعين في المعرفة هل تحصل بالشرع أو بالعقل يسلكونه وهو عقلي شرعي وكذلك غيره من الأدلة التي في القرآن مثل الاستدلال بالسحاب والمطر وهو مذكور في القرآن في غير موضع وهو عقلي شرعي كما قال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا نَسُوقُ ٱلْمَآءَ إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَٰمُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ ﴾[السجدة: 27]. فهذا مرئيٌّ بالعيون، وقال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [فصلت: 53].

فالآيات التي يريها الناس حتى يعلموا أن القرآن حق هي آيات عقلية يستدل بها العقل

(1) ابن منظور لسان العرب ج 5، ص 67، دار صادر بيروت.

(2) التسعينية ص 201.

على أن القرآن حق، وهي شرعية دل الشرع عليها وأمر بها»[1].

وما ذكره ابن تيمية آنفًا لم يخرج عما سبق ذكره عند الإمام الرازي في دلائل الآفاق والأنفس والتي أكد عليها كمسلك يستدل به على وجود الله، وعقب عليه بقوله: «إن الأدلة المذكورة في القرآن أقربها إلى الأفهام لينتفع بها كل أحد من الخواص والعوام، وأن هذا النوع من الدلائل أقوى من سائر الطرق في هذا الباب؛ لأنه كما يفيد العلم بوجود الخالق، فهو يذكر بنعم الخالق علينا من الوجود والحياة»[2].

وإذا كان ابن تيمية قد عاب على المتكلمين استدلالهم بالإحكام والإتقان ألا يحق لنا أن نقول إن ما ذكره ابن تيمية حول دلالة آيات القرآن الكريم على وجود الله من خلال استنباط البرهان العقلي منها، ألم يدل ذلك على الإحكام والإتقان؟ ألم يشارك بحديثه السابق المتكلمين في مسلكهم الذي عابه عليهم؟ بل إن الأعجب من ذلك أن ابن تيمية الذي اشتد في نفده لعلماء الكلام بسبب دليل الحدوث عندهم استخدم هو عين هذا الدليل في كثير من كتبه فتراه تارة يستدل بالحدوث منفردًا على وجود الله، وتارة أخرى نراه يستصحب الإمكان مع الحدوث.

يقول ابن تيمية في معرض استدلاله على وجود الله بدليل الحدوث: «قد علم بضرورة العقل أنه لابد من وجود قديم غني عما سواه إذ نحن نشاهد حدوث المحدثات كالحيوان والمعدن والنبات، والحادث ممكن ليس بواجب، ولا ممتنع وقد علم بالاضطرار أن المحدَث لابد له من محدِث والممكن لابد له من موجد خصه بالوجود »[3].

ويقول ابن تيمية في موضع آخر مثبتًا الحدوث من خلال حركة الكواكب والأفلاك: «هذه الحوادث مشهودة وحركة الكواكب والشمس والقمر مشهودة، فهذه الحركات الحادثة

(1) النبوات، ص 48، ويراجع مداخل إلى العقيدة الإسلامية، ص 144.

(2) مفاتيح الغيب ج 2، ص 476، 477.

(3) الرسالة التدمرية، ص 7، وكذا عقائد الأشاعرة، ص 91، وكذا مداخل إلى العقيدة ص 137.

وغيرها من الحوادث مثل السحاب والمطر والنبات والحيوان والمعدن، وغير ذلك مما يشهد حدوثه، أحدث بنفسه من غير أن يحدثه محدث قديم أو لابد للحدوث من محدث قديم ؟ فإن قالوا : بل حدث كل حادث بنفسه من غير أن يحدثه أحد كان هذا ظاهر الفساد... وإن قالوا: بل كل محدَث يحدثه محدِث وللمحدَث محدِث قيل لهم هذا أيضًا ممتنع في صريح العقل فإن التسلسل في الفاعل ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء... وإذا كان المحدث الواحد لابد له من محدث غيره فمجموع الحوادث أولًا بالافتقار إلى محدث لها خارج عنها كلها، فإن المحدث لمجموعها يمتنع أن يكون واحدًا منها ويمتنع أن يكون المجموع أحدث المجموع فإن الشيء لا يحدث نفسه، والمجموع هي الآحاد الحادثة وهيئتها الاجتماعية وتلك الهيئة محتاجة إلى المجموع الذي هو كل واحد واحدٍ، والمجموع ليس إلا الأحاد واجتماعها، وكل ذلك مفتقر إلى محدث مباين لها فلابد للحوادث من قديم ليس بحادث»[1].

ويقول ابن تيمية مستصحبًا الإمكان مع الحدوث: «وهذه الحوادث المشهودة يمتنع أن تكون واجبة الوجود بذاتها فإن ما وجب وجوده بنفسه امتنع عدمه ووجب قدمه، وهذه كانت معدومة ثم وجدت فدل وجودها بعد عدمها على أن يمكن وجودها، ويمكن عدمها فإن كليهما قد تحقق فيها فعلم بالضرورة اشتمال الوجود على موجود محدث ممكن، فنقول حينئذ الوجود والمحدث الممكن لابد له من مُوجِد قديم واجب بنفسه فإنه يمتنع وجود الحدث بنفسه كما يمتنع أن يخلق الإنسان نفسه وهذا من أظهر المعارف الضرورية، فإن الإنسان بعد قوته ووجوده لا يقدر أن يزيد في ذاته عضوًا ولا قدرًا، فلا يقصر الطويل ولا يطول القصير، ولا يجعل رأسه أكبر مما هو ولا أصغر، وكذلك أبواه لا يقدران على شيء من ذلك، فمن المعلوم بالضرورة أن الحادث بعد عدمه لابد له من محدث وهذه قضية معلومة

---

(1) النبوات، ص 91، ويراجع إبطال التسلسل بعدها، ص 92، 92، نفس المرجع، ويقارن بما هو موجود في شرح المواقف ص 7، 8، ص 9 وما بعدها.

بالفطرة حتى للصبيان»[1].

كذلك نجد ابن تيمية وقد استخدم برهان السببية في الاستدلال على وجود الخالق وذلك من خلال قول الحق سبحانه: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾[الطور: 35]، حيث يقول: «فإذا لم يكونوا خلقوا من غير خالق، ولا هم الخالقون لأنفسهم تعين أن لهم خالقًا خلقهم»[2].

وهذا الاستشهاد عند ابن تيمية لم يخرج عما قاله الإمام الرازي في تفسير هذه الآية الكريمة [3].

وفي النهاية نقول: إن ابن تيمية عندما نقد دليل الحدوث عند المتقدمين رأى أن علماء الكلام من الأشاعرة قد بنوا قولهم بحدوث الأشياء على امتناع القول بحوادث لا أول لها، والقول بامتناع حوادث لا أول لها في نظر الإمام ابن تيمية من الأمور الباطلة والفاسدة [4].

وهذا قول يحتاج إلى نقاش هو محل الصفحات التالية حيث ضمن ابن تيمية القول بجواز قيام الحوادث بذات الله سبحانه وتعالى[5] في كثير من مباحث الصفات لديه، مثل الكلام والإرادة وصفات الفعل الخبرية، وغير ذلك حيث بنى الكلام فيها على القول بحوادث لا أول لها، ومن ثم ارتبط هذا عنده بقول آخر وهو قدم العالم بالنوع، وابن تيمية تعرض لمسألة القول بحوادث لا أول لها حال نقده لمسلك المتكلمين في الاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى بحدوث الأجسام وعقب على ذلك بقوله كما مر : «فإن دلالة حدوثها _ أي الأجسام

(1) الفتاوى ج 5 ص 358، ويقارن بما هو موجود في شرح المواقف ج 7 ص 9 وما بعدها، وكذا شرح حديث النزول ص 124، والفرقان ص 127، والأصفهانية ص 33، وكذا الأكملية، ص 12.

(2) الرسالة التدمرية ص 7 وكذا الفتاوى ج 5 ص 359.

(3) مفاتيح الغيب ج 15 ص 354.

(4) يراجع قول ابن تيمية في هذا الموضوع النبوات ص 52.

(5) سيأتي بيان هذه المسألة والرد عليها إن شاء الله في موضع لاحق.

_ مبنية على امتناع حوادث لا أول لها ... وهذه كلها طرق باطلة» [1].

ويقول في موضع آخر مبطلاً رأى علماء الكلام بامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى: «إن من قال من أهل الكلام بأن القديم لا تحله الحوادث إنما قاله لأن تسلسل الحوادث في المحل يستلزم حدوثه عندهم ولذا وجب عندهم أن يكون للحوادث أولٌ... وهذا باطلٌ»[2].

ثم نرى الإمام ابن تيمية حال حديثه عن التسلسل ونقد مسلك المتكلمين فيه يبين أن استحالة التسلسل عند علماء الكلام مرجعه إلى قولهم بامتناع حوادث لا أول لها، وهذا غير مسلم لهم لأن القول بوجود حوادث لا أول لها هو مذهب السلف وغيرهم ممن قال بأن الله متكلم إذا شاء يقول ابن تيمية : «إنما هو محال مطلقًا عند من يقول بامتناع حوادث لا أول لها من أهل الكلام، وليس هو ممتنعًا مطلقًا عند الفلاسفة بل ولا عند أهل أئمة أهل الملل كالسلف والأئمة الذين يقولون: أن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء، ويقولون: إن الفعل من لوازم الحياة، فإن كل حيٍّ فعال، بل يصرح غير واحد منهم بأن كل حي متحرك، كما صرح بهذه المعاني من صرح بها من أئمة السلف والسنة والحديث » [3].

ولعلنا لاحظنا أن ابن تيمية قد نسب القول بحوادث لا أول لها إلى السلف وأئمة السنة وهو مذهبه أيضًا حيث صرح به سابقًا وقال في النص المتقدم بأنه قول من قال: إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء وهو من القائلين بذلك. وقد نسب هذا القول أيضًا إلى الإمام أحمد في غير موضع من كتبه [4].

ويؤكد ابن تيمية على ما تقدم موضحًا أن القول به إنما هو سير على أصول أئمة السنة،

---

(1) النبوات ص 52.

(2) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ج 1 ص 265.

(3) كتاب الصفدية لابن تيمية، ص 52 ج 1، تح: د/ محمد رشاد سالم ط جامعة الإمام محمد بن سعود، ويراجع مناهج السنة ج 1 ص 379 تح د/ محمد رشاد سالم ط جامعة الإمام محمد بن سعود.

(4) يراجع ابن تيمية جواب أهل العلم والإيمان ص 99 ط الرياض، وكذا درء تعارض العقل والنقل ج 2 ص 268 وكذا شرح الاصفهانية ص 33.

معين علي نصرة ما جاءت به الرسل فيقول: «وإن كان قبول القابل للحوادث يستلزم إمكان وجودها في الأزل فقدرة القادر أزلية على فعل الحوادث، وهذا يستلزم إمكان وجودها في الأزل... وإن قيل: قبوله لها من لوازم ذاته قبل قبوله لها من لوازم ذاته قيل: قدرته عليها من لوازم ذاته وحينئذ فإن كان دوام الحوادث ممكنًا أمكن أنه لم يزل قادرًا عليها قابلاً لها وإن كان دوامها ليس بممكن فقد صار قبوله لها وقدرته عليها ممكنًا بعد أن لم يكن، فإن كان هذا جائزًا جاز هذا ، وإن كان هذا ممتنعًا كان هذا ممتنعًا وعاد الأمر في هذه المسألة إلى نفس القدرة على دوام الحوادث وهو الأصل المشهور فمن قال به من أئمة السنة والحديث، وأنه لم يزل قادرًا على أن يتكلم بمشيئته وقدرته ويفعل بمشيئته جوز ذلك والتزم إمكان حوادث لا أول لها... ومن لم يقل بذلك من المتكلمين بل قال بامتناع دوام الحوادث لم يكن عنده فرق بين قبوله لها وقدرته عليها، وكان قول الذين قالوا من هؤلاء بأنه يتكلم بمشيئته وقدرته كلامًا يقوم بذاته أقرب إلى المعقول والمنقول ممن يقول إن كلامه مخلوق أو إنه يقوم به كلام قديم... وكل قول يكون أقرب إلى المعقول والمنقول فإنه أولى بالترجيح»(1).

وهكذا جعل ابن تيمية القول بحوادث لا نهاية لها وقيام الكلام الحادث بذات الله سبحانه(2) أقرب إلى المعقول والمنقول ممن قال بامتناع حوادث لا نهاية لها، وقيام الكلام القديم بذات الله تعالى.

ولنا على ما تقدم ملاحظات ومناقشات منها:

1 . أن قول ابن تيمية بحوادث لا نهاية لها قول يحمل بطلانه إذ هو يعبر بكلمة حوادث، والحادث ما كان مسبوقًا بالعدم فهو كائن بعد أن لم يكن(3)، كما دلت على ذلك المعاجم اللغوية والفلسفية، فكيف يكون مسبوقًا بالعدم وفي الوقت ذاته لا نهاية له كما يعبر ابن تيمية.

---

(1) مجموع الفتاوى ج 6 ص 282، 283.

(2) سيأتي بيان هذا المسألة والرد عليها في موضع لاحق إن شاء الله تعالى حال الحديث عن قيام الحوادث بذات الله تعالى عند ابن تيمية.

(3) المعجم الفلسفي ص 65 ، المصباح المنير ج 1، ص 124، ط المكتبة العلمية بيروت.

2 . لقد سبق ووقفنا على دليل الحدوث عند ابن تيمية وأقامه على وجود الأشياء بعد عدمها وهذا ما معنى الحدوث كما دلت على ذلك معاجم اللغة والفلسفة إذ الحدوث فيها من معانيه (كون الشيء مسبوقًا بالعدم) [1]، وعلى هذا فإذا كان ابن تيمية قد قرر دليل الحدوث بهذا المعنى كمسلك يستدل به على وجود الله فكيف يعود ليتناقض مع نفسه، ويهاجم دليل الحدوث ويقول بحوادث لا بداية لها، ولا تفسير لذلك سوى الاضطراب الفكري في المسألة الواحدة لدى ابن تيمية كما سيتبين لنا في كثير من المسائل التي يقرر فيها أمرًا وعند التطبيق نراه يتناقض مع ما قرره.

3 . أن القول بحوادث لا بداية لها أمر يتناقض مع مقررات العلم الحديث، يقول العالم الأمريكي "إدوارد أوتركسيل": "وهكذا أثبتت البحوث العلمية أن لهذا الكون بداية فأثبتت تلقائيًا وجود الإله؛ لأن كل شيء ذي بداية لا يمكن أن يبتدأ بذاته ، ولابد أن يحتاج إلى المحرك الأول الخالق الإلهي»[2]. وما ذكر هنا مؤسس على الكشف العلمي للقانون الثاني للحرارة الديناميكية.

4 . أن العلماء نظروا إلى هذه القضية التي نحن بصدد الحديث عنها وهي «القول بحوادث لا أول لها» على أنها من مسائل الشذوذ الفكري التي انتقضها العلماء وبرهنوا على بطلانها عند ابن تيمية كما ذكر ذلك العلامة الحصني[3].

5 . أن قول ابن تيمية بحوادث لا أول لها كما يقول صاحب السيف الصقيل مرجعه إلى طائفة الحشوية هذه الطائفة التي نسبت إلى الإمام أحمد ما هو منه براء لضلالهم في العقيدة.

وقد امتنع ابن عساكر . وهو إمام المحدثين في عصره . من تحديثهم ومنعهم من حضور

---

(1) المعجم الفلسفي ص 70 والمصباح المنير ص 124.

(2) الإسلام يتحدى ص 73، 74.

(3) الإمام تقي الدين الحصني، دفع شبه من شبه وتمرد ص 92، ط المكتبة الأزهرية للتراث، حامد بن مرزوق براءة الأشعريين من عقائد المخالفين ج 1، ص 60، ط دار العلم دمشق 1967.

مجلسه [(1)]. وهذا يبين أن البذرة الفاسدة لهذه العقيدة الفرق الضالة وليس أئمة السلف والحديث كما يزعم ابن تيمية .

ويرد العلامة بهاء الدين عبد الوهاب بن عبد الرحمن الأخميمي على ابن تيمية في مسألة القول بحوادث لا أول لها بأن عيب طريقة المتكلمين في هذا الموضوع لا محل له، ونقل هذا العيب عن علماء الإسلام محض افتراء، إذ انعقد الإجماع عند علماء المسلمين على منع القول بحوادث لا أول لها ولم يعرف هذا القول إلا عند الملاحدة والدهرية وما نقل من عيب لطريقة المتكلمين في هذا الموضوع ليس بالقول بامتناع حوادث لا أول لها وإنما لخفاء هذا القول عند الاستدلال به.

يقول الإمام الإخميمي في معرض رده على ابن تيمية وأما قوله: «إنا نقلنا عن علماء المسلمين أنهم عابوا على المتكلمين القول بامتناع حوادث لا أول لها فكذب! وكيف وجميع المسلمين أئمتهم وعامتهم يمنعون حوادث لا أول لها؟! بل لا يعرف ذلك إلا عن بعض الدهرية، والذي نلقاه عن علماء المسلمين هو: أنهم عابوا على المتكلمين الاستدلال بامتناع حوادث لا أول لها على إثبات حدوث العالم، لكونها قضية غير جلية، لا لكونها باطلة ! فكم من حق هو خفي، ولو كان كل حق جليًّا لما جهلنا شيئًا»[(2)].

6. نجد الإمام الباقلاني ينتقد قول ابن تيمية بحوادث لا أول لها حال استدلاله على نفي الحدوث لله تعالى حيث نفى وجود حوادث لا أول لوجودها مبينًا أن الحوادث إذا كان وجودها مشروطًا بوجود ما لاغاية له من الحوادث شيء قبل شيء فإن تلك الحوادث لا توجد؛ وذلك لاستحالة خروج ما لا نهاية له من وإلى الوجود، وجعل ما تقدم دليلاً يرد به على أهل الدهر الزاعمين أن الحوادث لا أول لوجودها وعلى هذا يتبين أن الإمام الباقلاني

---

(1) أبو الحسن تقي الدين بن عبد الكافي السبكي السيف الصقيل في الرد على ابن زفير، ص 15 وما بعدها، تحقيق العلامة محمد زاهد الكوثري، ط مكتبة زهران.

(2) العلامة بهاء الدين الإخميمي الشافعي المعروف بالصري، رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها ص 54 تح سعيد عبد اللطيف فودة، ط الأردن.

جعل القول بحوادث لا أول لوجودها إنما هو زعم الدهرية(1). وإلى ما تقدم ذهب الإمام الجويني أيضًا في العقيدة النظامية(2).

7. كذلك نجد أن دعوى تسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية له في الماضي لا يسعفها مسحة من عقل؛ لأن من تصور حوادث لا أول لها، تصور أنه ما من حادث محقق إلا وقبله حادث محقق، وأن ما دخل بالفعل تحت العد والإحصاء غير متناهي، وأما من قال بحوادث لا آخر لها فهو قائل بأن حوادث المستقبل لا تنتهي إلى حادث محقق إلا وبعده حادث مقدر، فأين دعوى عدم تناهي ما دخل تحت الوجود في جانب الماضي من دعوى عدم تناهي مالم يدخل تحت الوجود في المستقبل (3).

8. بالإضافة إلى ما تقدم يعد القول بحوادث لا أول لها انخداع بشبه الفلاسفة في بحث الحدوث، وهي عدم تصور اتصاف الله سبحانه وتعالى بصفاته العليا قبل صدور الأفعال منه تعالى، وهذا وهم؛ لأن الله خالق وإن لم يوجد من يخلقه، واستنكار ابن تيمية لقول النبي ﷺ كان الله ولم يكن معه شيء، مما استبشعه ابن حجر في فتح الباري جد الاستبشاع، وحدوث الأفعال فيما لا يزال لا يلزم منه تعطيل الصفات أصلاً لا في زمن حدوث الأفعال ولا في غيره فالله سبحانه سريع الحساب وشديد العقاب قبل خلق الكون وقبل النشوء، وهل يتصور عاقل أن يحاسب الله خلقه أو يعاقبهم قبل أن يخلقهم؟ وهذا يهدم مزاعم من قال بحوادث لا أول لها، حيث أجروا الصفات على مجرى واحد فالله سبحانه قادر مختار

---

(1) الإمام الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص 49، وما بعدها، تح: عماد الدين أحمد حيد/ ط مؤسسة الكتب الثقافية، وكذا الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز به، ص 29، 30، ويراجع الشيخ منصور محمد عويس ابن تيمية ليس سلفيًا، ط 1 دار النهضة العربية.

(2) الإرشاد ص 53 وكذا أ. د/ محمد عبد الفضيل القوصي هوامش على العقيدة النظامية، ص 126 ط مكتبة الإيمان، وكذا الإلهيات بين ابن سينا وابن تيمية ص 23.

(3) السيف الصقيل ص 16.

يفعل ما يشاء متى شاء[1].

9. يبين الإمام ابن حجر في الفتح: أن قول ابن تيمية بحوادث لا أول لها قد استند فيه إلى رواية البخاري في كتاب التوحيد «كان الله ولم يكن قبله» .

ويعقب ابن حجر على ذلك بقوله تقدم في بدء الخلق بلفظ «ولم يكن شيء غيره» وفي رواية أبي معاوية «كان الله قبل كل شيء» وهو بمعنى «كان الله ولا شيء معه» وهي أصرح في الرد على من أثبت حوادث لا أول لها من رواية الباب، وهي من مستشنع أقوال ابن تيمية [2].

10. كذلك نقرر أن علمًا من أعلام الحنابلة قد رد ابن تيمية بحوادث لا أول لها وهو القاضي أبو يعلى الحنبلي حيث يقول: «والحوادث لها أول ابتدأت منه خلافًا للملاحدة... ولا يجوز وجود موجودات لا نهاية لعددها سواء كانت قديمة أو محدثة خلافًا للملاحدة والدلالة عليه أن كل جملة لو ضممنا إليها خمسة أجزاء مثلاً لعلم ضرورة أنها زادت وكذلك عند النقص. وإذا كان كذلك وجب أن تكون متناهية بجواز قبول الزيادة والنقصان عليها؛ لأن كل ما يأتي فيها الزيادة والنقصان وجب أن يكونه متناهيًا من جهة العدد»[3].

11. كذلك نجد برهان الحدوث عند الكندي، وقد أثبت فيه استحالة تسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية بناءً على ما أثبته من استحالة لا نهائية الزمان من جهة الماضي، فيكون من الوضوح بعد ذلك ثبوت استحالة تسلسل حوادث إلى ما لا نهاية لها ماضيًا، وذلك لأن قضية كونه حادثًا لا يكون إلا في زمان، والزمان متناه كما أثبته الكندي بأدلته فيكون تسلسل

(1) السيف الصقيل ص 31، وكذا ابن تيمية ليس سلفيًا ص 150.

(2) ابن حجر فتح الباري ج 6 ص 289 وكذا ج 12 ص 410 ط دار المعرفة بيروت، ويراجع أقوال ابن تيمية في هذا الموضوع في جامع الرسائل والمسائل ج 5، ط ص 165 وما بعدها، تح: محمد عزيز شمس، ط مجمع الفقه الإسلامي نشر دار عالم الفوائد، ويراجع براءة الأشعريين من عقائد المخالفين ج 2 ص 44، 88.

(3) أبو يعلى الحنبلي المعتمد في أصول الدين، تح زيدان حامد ص 95وما بعدها ط دار الشروق.

الحوادث بالفعل باطلاً[1].

12. أيضًا نجد العلامة الكمال ابن الهمام في المسايرة وقد برهن عقلاً على تهافت ما ذهب إليه ابن تيمية بالقول بحوادث لا بداية لها، مبينًا أنه لو لم يكن القول بحوادث لا نهاية لها ممتنعًا لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها مترتبة كما تقول الفلاسفة في دورات الأفلاك. فما لم ينقض ما لا أول له من الحوادث لم تنته النوبة إلى وجود الحادث الحاضر، وانقضاء ما لا أول له محال لكنه ثابت فانتفى ملزومه، وهو وجود حوادث لا أول لها فانتفى ملزومه، وهو كون ما لا يخلو عن الحوادث قديمًا.

فما لا يخلو من الحوادث حادث. وهذا العالم لا يخلوا عن الحوادث فهذا العالم حادث وإذا ثبت حدوثه كان افتقاره إلى الموجد معلومًا بالضرورة، وذلك الموجد هو: سبحانه المعني بالاسم الذي هو الله...[2].

13. إذا أتينا إلى برهان التطبيق فإننا نجده من الدلائل البينة على تهافت القول بحوادث لا أول لها كما زعم ابن تيمية ؛ لأنك لو فرضت سلسلتين وجعلت إحداهما من الآن إلى ما لا نهاية له، والأخرى من الطوفان إلى ما لا نهاية له وطبقت بينهما بأن قابلت بين أفرادهما من أولهما، فكلما طرحت من الآنية واحدًا وهكذا فلا يخلوا إما أن يفرغا معًا فيكون كل منهما له نهاية وهو خلاف للفرض، وإن لم يفرغا لزم مساواة الناقص للكامل وهو باطل، وإن فرغت الطوفانية دون الآنية كانت الطوفانية متناهية والآنية أيضًا كذلك؛ لأنها إنما زادت على الطوفانية بقدر متناه ،وهو ما من طوفان إلى الآن ومن المعلوم أن الزائد على شيء متناه بقدر متناه يكون متناهيًا بالضرورة[3].

---

(1) يراجع تفصيل استدلال الكندي في رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د/ محمد عبد الهادي أبو ريده، ص 201. 206 ط دار الفكر.

(2) الشيخ كمال الدين محمد بن الهمام المسايرة في العلم الكلام والعقائد التوحيدية المنهجية في الآخرة، تح محمد محيي الدين عبد الحميد ص 4 وكذا ص 17.15.

(3) يراجع الشيخ إبراهيم البيجوري تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص 28، ط المطابع الأميرية 1968.

14 . وإذا كان ما تقدم رد للعلماء الأقدمين على ابن تيمية في القول بإثبات حوادث لا أول لها، فإننا لم نعدم من تلامذته المعاصرين من يردوا عليه في هذا القول، يقول الشيخ ناصر الدين الألباني في الرد على ابن تيمية في القول بحوادث لا أول لها: «لقد أطال ابن تيمية الكلام في إثبات حوادث لا أول لها وجاء في أثناء ذلك بما تحار فيه العقول ولا تقبله أكثر القلوب... وكم كنا نود أن لا يلج ابن تيمية هذا المولج لأن الكلام فيه شبيه بالفلسفة»[1].

15 . وفي النهاية نبين أن علماء الكلام عندما قالوا بامتناع حوادث لا أول لها وقر في نفوسهم أن الحق سبحانه وتعالى فاعل بالاختيار والفاعل بالاختيار يجب بالضرورة أن يكون سابقًا بالوجود على مفعوله، فمن قصد مخالفة هذا كان الحق سبحانه وتعالى عنده موجبًا بالذات لا فاعلاً بالاختيار كابن سينا ومن تابعه من الفلاسفة.

(1) الألباني، تعليقات الألباني على العقيدة الطحاوية ص 35، ط 1، المكتب الإسلامي 1978.

الفصل الثاني
الصفات السلبية وما يتعلق بها من مسائل كلامية في ضوء الآيات القرآنية

تمهيد

سميت هذه الصفات بهذا الاسم؛ لأنها تسلب أي تنفي عن الحق سبحانه وتعالى كل نقص لا يليق بذاته المقدسة، فالقدم معناه :عدم أو نفي أولية الوجود والبقاء سلب آخرية الوجود وهكذا[1].

والصفات السلبية على الصحيح ليست منحصرة، بيد أن المشهور منها منها عند علماء الكلام خمسة لأن ما عداها من نفي الولد والصاحبة وغير ذلك، راجع إليها ولو بالالتزام فهي أمهاتها وأصولها.

(1) يراجع أ. د: عبد العزيز سيف النصر المنهج الإسلامي في العقائد والأخلاق، ص 59 ط 1 1977.

المبحث الأول
القدم

تعريف القدم: يعرف القدم عند علماء الكلام بأنه: «عدم الأولية للوجود»[1].

ويعرفه إمام الحرمين بأنه: «الموجود الذي لا أول لوجوده» والقدم بمفهومه السابق يقول عنه الإمام الغزالي: «فليس تحت لفظ القديم إلا إثبات موجود ونفي عدم سابق»[2].

وإلى نحو ما تقدم ذهب الآمدي في الأبكار وغاية المرام[3] والمراد بالقدم في حقه تعالى القدم الذاتي وهو عدم افتتاح الوجود أو عدم أولية الوجود كما مر، وأما القدم في حقنا فالمراد به القدم الزماني الذي يعني المدة وهذا محال في حقه سبحانه، وكذلك القدم الإضافي كقدم الأب بالنسبة للابن[4]، ومن ثم يتحصل مما تقدم أن القدم على ثلاثة أقسام «ذاتي، وزماني، وإضافي».

دليل إثبات القدم:

يستدل علماء الأشاعرة على إثبات القدم للحق سبحانه وتعالى بالنقل والعقل: أما النقل فقول الحق سبحانه: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: 3].

أما العقل: فذهب علماء الأشاعرة إلى أن الحق سبحانه وتعالى قديم إذ لو كان محدثًا لاحتاج إلى محدث ويتسلل الأمر إلى ما لا نهاية.

يقول الإمام البغدادي: «لو كان صانع العالم محدثًا لافتقر إلى محدث له ولو كان محدثًا أيضًا محدثًا لافتقر إلى محدث ثالث، وهذا تسلسل لا إلى نهاية ،وهو محال وما أدى إلى محال فهو محال، وصح باستحالة ذلك وجوب كون الصانع قديمًا»[5].

---

(1) شرح أم البراهين في علم الكلام ص 30، الإرشاد ص 52.

(2) الاقتصاد في الاعتقاد ص 68.

(3) غاية المرام ص ص 15 وما بعدها، وكذلك الإمام الآمدي أبكار الأفكار، ص 5.

(4) شرح جوهرة التوحيد 68 وكذا شرح أم البراهين ص 30.

(5) أصول الدين ص 72 ويراجع هذا الدليل في الاقتصاد في الاعتقاد ص 68.

ثم نجد الإمام الغزالي بعد أن استدل على إثبات القدم لله سبحانه وتعالى بالبرهان العقلي يعمد إلى الآية الكريمة السابقة ليتناول مسألة القدم من خلالها فيقول: «إذا نظرت إلى ترتيب الوجود ولاحظت سلسلة الموجودات المرتبة»[1] فالله تعالى بالإضافة إليها أول، إذ الموجودات كلها استفادت الوجود منه وأما هو فموجود بذاته وما استفاد الوجود من غيره[2].

ويستخدم الإمام الغزالي مدلول لفظ الباقي ليعبر به عن قدم الحق سبحانه فهو يرى أن هذا اللفظ إذا أضيف في الذهن إلى الاستقبال سمي باقيًا وإذا أضيف إلى الماضي سمي قديمًا[3].

وإذا نظرنا إلى ما تقدم فإننا نلاحظ أن علماء الكلام من الأشاعرة استخدموا لفظ (الأول) في الآية الكريمة للدلالة على القدم مما يقودنا إلى سؤال: هل يجوز إطلاق لفظ القديم على الحق سبحانه مع ثبوت معناه له سبحانه عقلاً ونقلاً؟ يرى الراغب الأصفهاني أنه: «لم يرد في شيء من القرآن والآثار الصحيحة القديم في وصف الله تعالى والمتكلمون يستعملونه ويصفونه به. وأكثر ما يستعمل القدم باعتبار الزمان نحو العرجون القديم»[4].

وقد رأى الراغب ومن تابعه أن الاسم الذي يغني عن (القديم) وسمى الله نفسه به هو (الأول) وهذا الاسم أبلغ من القديم في المعنى لدلالته على القدم ولم يسبقه شيء، بل ولم يماثله فإن (الأول) يدل على سبق الحق سبحانه وتعالى لكافة الأشياء كما فسر ذلك النبي ﷺ بقوله: «أنت الأول فليس قبلك شيء»[5].

---

(1) يراجع أم البراهين ص 50.

(2) المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ص 121.

(3) المقصد الأسنى ص 131، ويراجع رأي الإمام الرازي الآية في مفاتيح الغيب ج 15 ص 461 وما بعدها.

(4) الراغب الأصفهاني المفردات، ص 241 ط الحلبي.

(5) الشيخ عبد الله بابطين على هاشم عقيدة السفاريني ص 38 ط 1988، والحديث رواه الإمام مسلم (2713) عن ابن هررة ÷.

وإلى نحو ما تقدم ذهب ابن حزم وشارح العقيدة الطحاوية [1]. أما الإمام السنوسي فقد نقل عن العراقي في شرح أصول السبكي : أن أبا عبد الله الحليمي قد عد لفظ القديم من الأسماء وعقب على ذلك بأنه لم يرد في الكتاب، ولكن ورد في السنة كما روي ابن ماجة في السنن عن أبي هريرة وفيه عد القديم في التسع والتسعين اسمًا[2].

ارتباط القِدَم بإثبات الصانع عند الأشاعرة:

عندما نظر الأشاعرة إلى العالم فوجدوا أمارات التغير تحوطه من كافة جنباته وفي أقل ذراته أثبتوا له الحدوث الذاتي والزماني، ومن ثم دللوا على خلوه من معاني القدم بأن إثبات القدم له يقدح في افتقاره إلى الصانع القادر المختار[3].

ومن ثم رأينا في مسلك الإمام الأشعري في الاستدلال على وجود الله كما مر إبطالًا لقدم أي جزء من أجزاء العالم، ومن ثم كان قوله: «فإن قالوا فما يؤمنكم أن تكون النطفة لم تزل قديمة؟ قيل لهم: لو كان ذلك كما ادعيتم لم يجز أن يلحقها الاكتمال والتأثير ولا الانقلاب والتغيير؛ لأن القديم لا يجوز انتقاله وتغيره؛ لأن ما جرى ذلك عليه ولزمته الضعة لم ينقل من سمات الحدث، وما لم يسبق المحدث كان محدثًا مصنوعًا، فبطل بذلك قدم النطفة وغيرها من الأجسام»[4].

وبهذا ندرك أن قضية القدم عند علماء الأشاعرة لا تفترق عن قضية احتياج العالم إلى الصانع ومن ثم وجدنا الإمام الآمدي لم يتناول قضية القدم بالدليل؛ لأنه رأي أنها متضمنة في وجوب الوجود[5].

---

(1) هوامش على العقيدة النظامية ص 130.

(2) شرح أم البراهين ص 30 ويراجع ابن ماجة في السنن حديث 3861 والترمذي حديث 3574.

(3) راجع في هذا المعنى هوامش على العقيدة النظامية ص 127.

(4) اللمع ص 20 وكذا هوامش على العقيدة النظامية ص 124.

(5) يراجع أبكار الأفكار 1/111 وكذا غاية المرام ص 203 وما بعدها وكذا د / حسن الشافعي الآمدي وآراؤه ص 305 ط دار السلام، وكذا هوامش على العقيدة النظامية ص 125.

ولعل ما يشهد لذلك قول الإمام الجويني في إثباته للقدم: «والدليل عليه أنه لو كان حادثًا لافتقر إلى محدث، وكذلك القول في محدثه وينساق ذلك إلى إثبات حوادث لا أول لها، وقد سبق إيضاح بطلان ذلك»(1).

وإلا ما تقدم ذهب الإمام الغزالي في الاقتصاد بيد أنه زاد عليه تأكيده على أن القدم ليس أمرًا زائدًا على ذات القديم، وإنما الحق سبحانه قديم لنفسه لا بقدم زائد على ذاته إذ إن القول بذلك يفضي إلى القول بقدم القدم. يقول الإمام الغزالي: «فلا تظن أن القدم زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضًا قديم بقدم زائد عليه ويسلسل الأمر إلى غير نهاية»(2).

ولم يخالف في ذلك سوى عبد الله بن سعيد بن كلاب والقلانسي حيث ذهبا إلى أن «القدم صفة وجودية قائمة زائدة على الذات» (3)، وكذلك نقرر أن إمام الحرمين عندما ذكر في بداية دليله إثبات القدم للحق سبحانه وتعالى صدر كلامه بقوله: «وغرضنا نصب الدليل على أن وجود القدم غير مفتتح»(4). فهل يعني ذلك إثبات أوقات متعاقبة لا نهاية لها استمر فيها وجود الحق سبحانه وتعالى على اعتبار لا يعقل استمرار الوجود إلا في أوقات، مما يعني معه إثبات حوادث لا أول لها؟ يجيب الإمام الجويني على ذلك فيقول: «إن الأوقات يعبر عنها عن موجودات تقارن كل موجود أضيف إلى مقارنه موجود به، فهو وقته والمستمر في العادات التعبير بالأوقات عن حركات الفلك، وتعاقب الجديدين فإذا تبين ذلك في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشيء أن يقارنه موجود آخر إذا لم يتعلق أحدهما بالثاني في

---

(1) الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص 52 وكذا الشامل ص 251، ويراجع نفس هذا الاستدلال في الاقتصاد في الاعتقاد ص 68.

(2) الاقتصاد في الاعتقاد 69.

(3) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 121، 130 وكذا الإمام الجويني الشامل ص 435، تح د/ علي سامي النشاء وآخرون ط منشأة المعارف، الإسكندرية الإرشاد ص 251، 253 وكذا أصول الدين ص 8، 89.

(4) الإرشاد ص 52.

قضية عقلية، ولو افتقر كل موجود إلى وقت وقدرت الأوقات موجودة لافتقرت إلى أوقات وذلك يجر إلى جهالات لا ينتحلها عاقل، والباري سبحانه قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث[1].

وهذا عين ما ذهب إليه الإمام الآمدي حيث يقول: «إن أرادوا بالمدة معنىً زمنيًّا وأمرًا وجوديًّا حقيقيًا فالتقسيم بذلك إنما يصح على ما هو قابل للتقدم والتأخر والمعية الزمانية وأما على ما ليس بقابل فلا، والباري تعالى ليس بقابل للتقدم والتأخر بالزمان؛ لكون وجوده غير زماني كما أنه غير قابل للتقدم والتأخر المكاني؛ لكون وجوده غير مكاني فإذا قيل إن تقدمه على العالم بمدة زمنية كان محالًا كما أنه محال أن يتقدم على العالم بالمكان، وعلى ذلك فلا يلزم بنفي المدة والتقدم الزماني القول بالمعية بينهما كما لا يلزم القول بنفي المكان والتقدم به المعية أيضًا، فإذا المعنى بكون الباري تعالى متقدمًا أنه كان ولم يكن معه شيء والمعنى بكون العالم حادثًا أو متأخرًا أنه كان بعد ما لم يكن، وذلك لا يستوجب التقدم بالزمان ولا التأخر به[2].

ولعلنا نلاحظ فيما تقدم أن علماء الكلام من الأشاعرة عندما أكدوا في تصورهم لإثبات القدم للحق سبحانه وتعالى على معنى عدم أولية الوجود أو سلب افتتاح الوجود كما تقدم في التعريف لعل هذا المعنى هو ما حدا بعلماء الكلام المتأخرين من الأشاعرة إلى أن يرغبوا عن اعتبار القدم صفة نفسية كما فعل متقدموا الأشاعرة، وأن يروا أن الاصح فيه إثباته على أنه صفة سلبية ليست بمعنى موجود في نفسها كالعلم مثلاً، وإنما هي عبارة عن سلب العدم السابق للوجود بمعنى أن مدلولها عدم أمر لا يليق بالحق سبحانه وتعالى[3].

والواقع أننا سواء فهمنا القدم على أنه صفة نفسية كما فعل المتقدمون من علماء الأشاعرة، أو أنه صفة سلبية كما فهم المتأخرون منهم فهي في كل الأحوال متضمنة في اسمه تعالى

(1) الإرشاد ص 52.

(2) غاية المرام ص 269 ويراجع هوامش على العقيدة النظامية ص 121.

(3) شرح أم البراهين في علم الكلام ص 30، وكذا هوامش على العقيدة النظامية ص 129.

(الأول) فكما يقول الإمام الرازي :هو سبحانه الأول قبل كل شيء بالقدم والأزلية، والأول بالإيجاد والتخليق، والأول بالوجوب والقدم[1].

القدم عند ابن تيمية :

ينطلق ابن تيمية في اثبات القدم لله سبحانه وتعالى من قول الحق: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: 3].

يقول ابن تيمية في شرحه لهذه الآية الكريمة: «اعلم بأن أهل العلم بالله وبما جاءت به أنبياؤه ورسله ينتهون من وصفه بصفاته وأسمائه إلى حيث انتهى في كتابه وعلى لسان نبيه فهو الأول لا شيء قبله والآخر والباقي إلى غير نهاية ولا شيء بعده»[2].

ويؤكد ابن تيمية المعنى السابق بقول النبي ﷺ الذي رواه الإمام مسلم وغيره: «اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء»[3].

ثم نرى ابن تيمية يستشهد على إثبات القِدَم لله سبحانه بدليل عقلي يقول فيه: «الموجود إما قديم وإما حادث والحادث لابد له من قديم فيلزم ثبوت القديم على التقديرين» [4].

وليت ابن تيمية وقف في حديثه عن القدم وثبوته لله تعالى عند هذا الحد، ولكنه أبى إلا أن يدخلنا في دوار فكري يجعلنا في حيرة من أمره ويؤكد لنا اضطرابه في فكره حيث قال (بقدم العالم بالنوع) أي لم يتقدم الله سبحانه وتعالى جنس الحوادث وإنما تقدم أفرادها المعينة بمعنى أن كل فرد من أفراد الحوادث بعينه حادث مخلوق، وأما جنس الحوادث فهو أزلي كما أن الله تعالى أزلي أي لم يسبقه الله تعالى بالوجود.

وقد صرح ابن تيمية بهذا الرأي في كثير من كتبه مثل موافقة صريح المعقول لصحيح

---

(1) شرح أسماء الله الحسنى، ص 324 وكذا هوامش على العقيدة النظامية ص 129.

(2) الحموية ص 360.

(3) رواه مسلم باب ما يقول عند النوم رقم 7604، ويراجع الفتاوى ج 5 ص 581.

(4) الرسالة الأكملية ص 12.

المنقول، ومنهاج السنة النبوية، وكتاب شرح حديث النزول، وكتاب شرح حديث عمران بن حصين، وكتاب نقد مراتب الإجماع، ومجموعة تفسير من ست سور، وكتابه الفتاوى، والصفدية، وغير ذلك من كتبه المطبوعة.

والملاحظ أن ابن تيمية قد انطلق في الحديث عن ذلك من قول النبي ﷺ «كان الله ولم يكن شيء غيره» هذا الحديث يدل على تفرد الحق سبحانه بالأزلية والقدم، وهذا الرواية عن عمران بن حصين رضي الله عنه وجاء فيها: «وقالوا: جئناك نسألك عن هذا الأمر، قال: كان الله ولم يكن شيء غيره»[1]. وفي رواية أبي معاوية كما يقول ابن حجر: «كان الله قبل كل شيء»، وفي رواية غير البخاري: «ولم يكن شيء معه» [2]. وفي رواية البخاري في كتاب التوحيد: «كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء»[3]. ولما كانت الروايتان الأوليان أصرح في الرد على الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم، وابن تيمية الذي تابعهم في القول بالقدم النوعي له، فقد اختار ابن تيمية رواية «ولم يكن شيء قبله» ورجحها على غيرها، مع أن ابن تيمية يعلم ما هو مقرر يقينًا عند علماء الأصول من أن اللجوء إلى الترجيح إنما يكون عند التعارض وتعذر إمكان الجمع، والمتأمل مخلصًا فيما تقدم من روايات يراها يأخذ بعضها بحجز بعض في انسجام وتناغم، فقد كان الله سبحانه وليس معه شيء وليس غيره شيء وليس قبله شيء، فما المسوغ إذن لترجيح واحد بعينها وضرب الصفح عن الروايتين الأخريين؟ إن المسوغ هو قول ابن تيمية بالقدم النوعي مشاركة للفلاسفة.

يقول ابن تيمية : «أكثر أهل الحديث ومن وافقهم لا يجعلون النوع حادثًا بل قديمًا، ويفرقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده»[4].

---

(1) أخرجه البخاري كتاب بدء الخلق ج 15 ص 109 من عمدة القارئ شرح صحيح البخاري.

(2) فتح الباري ج 6 ص 289 وكذا ج 13 ص 410.

(3) البخاري كتاب التوحيد عمدة القارئ شرح صحيح البخاري ج 25 ص 112، وكذا فتح الباري ج 13 ص 410.

(4) موافقة صريح المعقول ج 2 ص 75.

وقد جره إلى ذلك قوله بقيام الحوادث بذات الله تعالى والذي أسلمه إلى القول بجواز تسلسل الحوادث من جهة الماضي فانتهى به الأمر إلى أن الحوادث قديمة النوع حادثة الأفراد، ولا شك في أن هذا القول يحمل الخرق لقضية انفراده تعالى بالقدم بلا مشارك، والقول بقدم العالم بالنوع وحدوث آحاده وأفراده يدل عليه نصوص كثيرة تواترت في بطون كتب ابن تيمية من ذلك قوله:

1. دوام الحوادث إما أن يكون ممتنعًا وإما أن يكون ممكنًا... وإن كان ممكنًا أمكن أن تكون هذه الأفلاك حادثة مسبوقة بحوادث قبلها، كما أخبرت بذلك الرسل، فإن الله تعالى أخبر أنه «خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء» [1].

وهو يشير بذلك إلى قول الله سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: 7]. ولا دلالة في هذه الآية على قدم العرش كما يتصور ابن تيمية ، ويكفي ما صرحت به الأحاديث من كونه مخلوقًا بقدرة الله، فعن أبي رزين قال: «قلت يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض؟ قال ﷺ: كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء ثم خلق عرشه»[2].

فهذا الحديث يدل على أن هناك أول مخلوق، وسواء كان هذا هو العرش أو القلم كما صرحت بذلك رواية أخرى فإنه يبطل به القول بالقدم النوعي الذي قال به ابن تيمية ، ومن ثم يقول الألباني: «اتفق العلماء على أن هناك أول مخلوق، فإن قال ابن تيمية إن العرش أول مخلوق فقد نقد بذلك قوله بحوادث لا أول لها، وإن لم يقل بذلك فقد خالف الاتفاق » [3].

والعجيب فيما ذكره ابن تيمية أنه نسب القول بالقدم إلى إخبار الأنبياء والمرسلين.

وفي نقد مراتب الإجماع نرى ابن تيمية يرد على ابن حزم لنقله الإجماع على أن الله تعالى لم

(1) كتاب الصفدية ج 1 ص 131.

(2) رواه الترمذي 3394 باب من سورة هود، وابن ماجة 187 باب فيما ذكرت الجهمية.

(3) شرح الألباني على العقيدة الطحاوية ص 35.

يزل وحده ولا شيء غيره معه، وأن المخالف لذلك كافر باتفاق المسلمين فيقول: «وأعجب من ذلك حكايته. أي ابن حزم. الإجماع على كفر من نازع أنه سبحانه لم يزل وحده ولا شيء غيره معه[1].

وعبارته هذه تدل على اعتقاده في أن جنس العالم أزلي لم يتقدمه الله بالوجود.

3. أيضًا نجد نصًا له في الفتاوى يقول فيه: «ومن هنا يظهر أيضًا أن ما عند المتفلسفة من الأدلة الصحية العقلية فإنما يدل على مذهب السلف أيضًا، فإن عمدتهم في قدم العالم على أن الرب لم يزل فاعلاً وأنه يمتنع أن يصير فاعلاً بعد أن لم يكن، وأن يصير الفعل ممكنًا له بعد أن لم يكن، هذا وجميع ما احتجوا به إنما يدل على قدم نوع الفعل[2].

4. ويقول أيضًا في درء تعارض العقل والنقل مثبتًا قدم النوع من خلال تسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية: «وقد يراد بالتسلسل في حدوث الحادث المعين، أو في جنس الحوادث أن يكون قد حدث مع الحادث تمام مؤثره، وحدث مع حدوث تمام المؤثرِ المؤثرُ، وهلم جرًّا... فإن أريد به أن يحدث قبل كل حادثٍ حادثٌ وهلم جرًّا فهذا فيه قولان، وأئمة المسلمين وأئمة الفلاسفة يجوزونه»[3].

ثم يقول: «فإن كل مفعول فهو محدث، فكل ما سواه مفعول فهو محدث مسبوق بالعدم فإن المسبوق بغيره زمانيًا لا يكون قديمًا والأثر المتعقب لمؤثره ليس مقارنًا له في الزمان بل زمنه متعقب لزمان تمام التأثير، كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، وليس في أجزاء الزمان شيء قديم وإن كان جنسه قديمًا، بل كل جزء من الزمان مسبوق بآخر فليس من التأثيرات المعينة تأثير قديم»[4].

فهذه العبارة وإن كان فيها إثبات التسلسل في المفاعيل في القدم، إلا أننا نستفيد منها

---

(1) ابن تيمية نقد مراتب الإجماع ص 193 على هامش مراتب الإجماع لابن حزم ط القدس 1357 هـ.

(2)الفتاوى ج 6 ص 3، وكذا 283.

(3)درء تعارض العقل والنقل ج 1 ص 216.

(4)درء تعارض العقل والنقل ج 1 ص 217.

كذلك أن الزمان قديم بجنسه لا بكل جزء من أجزائه، ولعل ابن تيمية إنما قال ذلك على اعتبار أن الله تعالى فاعل منذ الأزل على التعاقب والتوالي والفعل عنده يستلزم الحركة ومن المعلوم أن الحركة هي أصل الزمان، فإذا ما وجدت كان وجوده أو أمكن تقديره بالفعل، وبتوهم الحركة يمكن تقديره بالوهم والفرض العقلي، فإذن علة كون جنس الزمان قديمًا هي أن مفعولات الله لم تزل تتحرك، فمن الطبيعي أن يقول ابن تيمية إذن بقدم الزمان، وذلك على خلاف ما ذهب إليه أهل السنة من أن الزمان له مفتتح في الوجود، ومن قال من علماء الكلام بخلق الزمان قبل خلق العالم فإنما أراد بقوله هذا: زمانًا تقديريا وهميًّا، بعكس سلسلة أنات الزمان المستمدة من حركة المحدثات بعد وجودها إلى ما قبل وجودها، ومعلوم أن ما قبل وجودها لم يكن ثمة زمان، وعلى هذا فلا وجود إلا لله، والله سبحانه لا يطرأ عليه زمان بيد أن هذا قد جرى منهم بناء على التقدير الذهني، ومن المعلوم أن الذهن يمكن أن يقدر ما ليس بموجود موجودًا، بل ويمكن أن يقدر المستحيلات.

5. كذلك نجد نصًا آخر لابن تيمية يشير فيه إلى قدم المادة التي خلق منها الأشياء، فتراه يقول مستنكر على علماء الكلام ما ذهبوا إليه من وجود الأشياء من لا شيء، وأما المتكلمة الجهمية فيدعون أن الجواهر جميعها ابدعت ابتداء لا من شيء... والمشهود المعلوم للناس إنما هو إحداثه لما يحدثه إحداثًا من غير مادة، ولهذا قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: 9]، ولم يقل خلقتك لا من شيء، وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ﴾ [النور: 45]، ولم يقل خلق كل دابة لا من شيء [1]. فهو بهذا يريد أن يقول بقدم مادة الأشياء.

6. أيضًا نجد لابن تيمية نصًا آخر يبين فيه أنه لم يزل مع الله تعالى بعض المخلوقات حيث يقول: «وحقيقة الأمر أن هؤلاء الفلاسفة بنوا عمدتهم في قدم العالم على مقدمتين: إحداهما: أن الترجيح لابد له من مرجح تام يجب به، والثانية : أنه لو حدث الترجيح للزم التسلسل

(1) النبوات ص 6.

وهو باطل..

فإذا قال القائل لو حدث سبب يوجب ترجيح جنس الفعل للزم هذا التسلسل فهو صادق، ولكن هذا يفيد أنه لا يحدث مرجح يوجب ترجيح الفعل، بل لا يزال جنس الفعل موجودًا هذا يسلمه لهم أئمة المسلمين»[1].

ومن المعلوم أن ما أثبته ابن تيمية هنا من معنى، لا يفهم منه سوى التسلسل في المخلوقات في القدم، وقوله: لا يزال جنس الفعل موجودًا، أي مهما قدرنا من زمان في الأزل فإنه يوجد فعل من أفعال الله معه ، فإذا ما قدرنا وجود الله فلابد أن نثبت معه شيئًا من مفعولاته وأفعاله.

7. كذلك نجد نصًا آخر عند ابن تيمية حال حديثه عن الخلق والرزق والعدل يقول فيه: «والناس في هذا الباب ثلاثة أقسام... وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون النوع حادثًا بل قديمًا ويفرقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده، كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه»[2].

8. ثم نجد ابن تيمية في نص من أخطر نصوصه في القدم النوعي يعلن أن نوع الحوادث لازم لذات الله تعالى، لا ينفك عنها ويستحيل وجود الله بلا وجود نوع الحوادث، فنوع الحوادث إذن واجب لغيره وهو الله تعالى، ونوع الحوادث بالنظر لذاته ممكن بالذات ، يقول ابن تيمية : «وإذا كان النوع من لوازم الواجب امتنع وجود الواجب بنفسه بدون النوع، ونوع الحوادث ممكن بنفسه ليس فيه واجب لنفسه ،فيكون نوع الحوادث صادرًا عن الواجب بنفسه، فلا يجب قدم شيء معين من أجزاء العالم، لا الفلك ولا غيره وهو نقيض قولهم»[3].

ولعل هذا هو عين ما ذهب إليه الفلاسفة حين قالوا: «إن العالم العلوي لازم بالذات لله

---

(1) درء تعارض العقل والنقل ج 1 ص 218.

(2) درء تعارض العقل والنقل ج 1 ص 309، ويراجع هذا المعنى في منهاج السنة ج 2 ص 379 وقد زاد فيه نسبة هذا القول إلى الإمام الشافعي والإمام أحمد.

(3) درء تعارض العقل والنقل ج 1 ص 312 ط دار الكتب العلمية بيروت.

تعالى أي أن الله فاض عنه لذاته هذا العالم، فالعلم واجب لوجوب الله، وأما بالنظر لذات العالم فهو ممكن لذاته»، ولعل الفرق الوحيد فيما ذهب إليه الفلاسفة وما قرره ابن تيمية هو أن ابن تيمية يرى أن الله فاضت عنه الكثرة لوجود الكثرة في ذاته وهي الحوادث القائمة بذاته، وأما الفلاسفة فيقولون: «إن الله فاضت عنه الوحدة لاتصاف ذاته بالوحدة وعدم التركب، والكثرة عند ابن تيمية هي نوع الحوادث، والوحدة التي فاضت عن الله عند الفلاسفة هو العقل الأول، والرابطة المشتركة بين القولين هي أن الله موجب بالذات لا فاعل بالإرادة ، فهو موجب بذاته لشخص العالم عند الفلاسفة، وهو موجب بذاته لنوع العالم عند ابن تيمية ، وأما قول ابن تيمية في آخر الفقرة بأن قوله هو نقيض قول الفلاسفة، فغير صحيح؛ لأنه لا يفترق عنه إلا بأنه أوجب النوع وهم أوجبوا الشخص، ومن ثم يقول ابن تيمية مكملاً كلامه السابق: «وإذا قالوا نوع الحوادث لازم لجرم الفلك والنفس، وهذان لازمان للعقل، وهو لازم للواجب نفسه .

قيل لهم: فذاته مستلزمة لنوع الحوادث، سواء كان بوسط أو بغير وسط، سواء كان الحادث نوعًا أو شخصًا؛ لأن النوع الحادث يمتنع مقارنة لها، كما تمتنع مقارنة الشخص الحادث لها؛ لأن النوع الحادث إنما يوجد شيئًا فشيئًا، والمقارن لها قديم معها لا يوجد شيئًا فشيئًا، فبطل أن تكون الحوادث صادرة عن علة تامة مستلزمة لنوعها المقترن بعضه ببعض أو شخص منها، فبطل أن يكون العالم صادرًا عن علة موجبة له، كما بطل وجوبه بنفسه»[(1)].

ولعلنا نلاحظ في هذا النص أن ابن تيمية لا ينفي كون الله علة مطلقة بل غاية ما ينفيه هو كونه علة تامة، ومعنى ذلك أنه في رأيه علة غير تامة، وهو قد يسمى هذا المعنى باسم الفاعل وأنه ليس موجبًا بالذات، وهو يريد باسم الفاعل هنا نفس معنى العلة غير التامة إذ أن العلة غير التامة ما سميت بهذا الاسم إلا لأن شرط وجوب مفعولها لم يتحقق فيها بعد، وعلى هذا فإذا ما تحقق فيها يكون مفعولها وهكذا الله تعالى عند ابن تيمية ، فشرط صدور الخلق عنه

(1) درء تعارض العقل والنقل ج 1 ص 312 وما بعدها.

تعالى هو حدوث فعل حادث في ذاته وهذا الفعل الحادث قديم بنوعه حادث بشخصه، فإذا ما حدث هذا الفعل في ذات الله وجد المخلوق في خارج ذات الله، وهذا الفعل الحادث صفة من صفات الله تعالى عند ابن تيمية لأنه قائم في ذات الله، وكل ما قام في ذاته فهو صفة له وكل صفاته كمال لله تعالى.

وفي ضوء هذا نستطيع أن نفهم مراد ابن تيمية من قوله: «فبطل أن تكون الحوادث صادرة عن علة تامة مستلزمة لنوعها المقترن بعضه لبعض أو شخص منها... إلخ»، وفي ضوء هذا أيضًا نستطيع أن نفهم ما يقوله ابن تيمية : «لم يزل الله خالقًا أو لم يزل فاعلاً وغير ذلك من العبارات التي تعني لم تزل مفعولاته تصدر عنه شيئًا بعد شيء لحدوث صفاته الحادثة شيئًا بعد شيء وهذه الصفات هي الأفعال، خاصة الأفعال التي سماها ابن تيمية في بعض المواضع بالأفعال المتعدية »[1].

وبهذا يثبت أن ابن تيمية يقول بأن الله لم يزل إلا ومعه بعض مخلوقاته، وكذلك يستكمل ذاته وصفاته شيئًا بعد شيء على التعاقب وأن وجود المخلوقات لازم لذاته، وأن المخلوقات قديمة بالنوع حادثة بالأفراد.

9 . كذلك نجد عند ابن تيمية نصًا يوضح فيه أن نوع الحركة قديم والشخص حادث، يقول ابن تيمية : «رابعًا: قوله لم لا يجوز أن يكون متحركًا؟ قولك: الحركة حادثة. قلت: حداثة النوع أو الشخص؟ الأول: ممنوع، والثاني : مسلم»[2].

فهنا يثبت ابن تيمية قدم الحوادث مطلقًا في ذات الله ، فالحق على مذهب ابن تيمية لم يزل متحركًا، فالفعل عنده معناه الحركة، وهذا يساوي أن نقول لم يزل فاعلاً، وهو يستلزم إثبات قدم جنس المفاعيل، كما هو إثبات لقدم جنس الأفعال، وهو نص صريح؛ لأنه منع حدوث النوع، ومن ثم يلزمه تسليم قدم النوع. وتسليم حدوث شخص الحركة وهذا لا نزاع فيه.

---

(1) سيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله حال الحديث عن قول ابن تيمية بقيام الحوادث بذات الله تعالى.

(2) درء تعارض العقل والنقل ج 2 ص 262.

ملاحظات ومناقشات على كلام ابن تيمية في القدم النوعي وحدوث الأفراد:

إذا ما تأملنا في حديث ابن تيمية السابق فإننا يمكن أن نلاحظ عليه ونناقشه في عدد من الأمور:

1 . إن قول ابن تيمية بقيام الحوادث بذات الله تعالى قد جره إلى القول بجواز تسلسل الحوادث من جهة الماضي، ثم القول بأن الحوادث قديمة النوع حادثة الأفراد وهذا القول قد أخل بمفهوم القدم الذي أثبته أهل السنة والجماعة للحق سبحانه وتعالى.

2 . إن من غرائب ما ذهب إليه ابن تيمية عندما قرر قدم النوع نسبته ذلك إلى ما أتى به الرسل والأنبياء وهذا غريب وعجيب ؛ لأننا لم نسمع عن أحد منهم أو من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أنه قال بهذا القول حتى أتى فلاسفة الإسلام الذين تشبعوا بعلوم اليونان فصدعوا به في البيئة الإسلامية.

3 . أنه يكفي في مؤنة الرد على ابن تيمية فيما ذهب إليه من القول بقدم النوع مما سبق من رد وإبطال للقول بحوادث لا أول لها كما ذكر ابن تيمية ، فهذا القول منه هو الذي بني على أساسه القول بالقدم النوعي للأشياء.

4 . كذلك نجد العلم الحديث يرفض قول ابن تيمية بقدم العالم بالنوع حيث انتهى العلم الحديث إلى أن عدم كفاءة عمل الكون تزداد يومًا بعد يوم، ولابد من وقت تتساوى فيه حرارة جميع الموجودات، وحينذاك لا تبقى أية طاقة مفيدة للحياة والعمل، وسيترتب على ذلك أن تنتهي العمليات الكيماوية والطبيعية، وتنتهي تلقائيًا مع هذه النتيجة الحياة، وانطلاقًا من هذه الحقيقة يثبت لدينا قطعًا أن الكون ليس بأزلي(1).

5. كذلك نجد ما ذكره ابن تيمية من دليل نقلي وعقلي يبطل ما ذهب إليه من قوله بقدم العالم بالنوع فإثبات القدم لله سبحانه وتعالى على نحو ما ذكره ابن تيمية يدل على تفرد الله تعالى بذلك، ومن ثم فهو يتناقض مع ما ذكره ابن تيمية من القول بقدم نوع العالم في مواضع

(1) الإسلام يتحدى، ص 73، 74.

أخرى من كتبه ورسائله، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على اضطراب في الفكر، أو تعصب لرأي خيل إليه فناصره حتى ولج الباطل.

6. ذهب ابن تيمية في نصرة رأيه في القضية التي نحن بصدد الحديث عنها إلى القول بأن للحق سبحانه وتعالى صفات كالخالق والرازق... وكمال هذه الصفات لا يتم إلا باستمرارها في العمل دون انقطاع، ومن ثم رأى أن القول بحدوث العالم معناه تعطيل هذه الصفات عن العمل في زمن معين وهذا نقص فيها، والواقع أن ابن تيمية ومن تابعهم من الفلاسفة قد موَّهوا بكلامهم هذا؛ لأنهم لم يدركوا أن كمال الصفات إنما يثبت بصلاحيتها للعمل لا في مباشرتها العمل بالفعل [1].

7. إن القول بقدم العالم قدمًا نوعيًا مع حدوث آحاده، يلزمه محالات باطلة منها أن ما لا يتناهى يكون أكبر مما لا يتناهى، فالفلاسفة يرون كما هو واقع أن الشمس تدور وليست ثابتة، وأن زحلاً يدور وليس ثابتًا، بيد أنهم يقولون بدوران الشمس دورة واحدة كل عام، في حين أن زحلاً يكمل دورته كل ثلاثين عامًا، ودورات الشمس لا نهاية لها بجانب الماضي وكذا دورات زحل فيحصل بذلك عددان: عدد دورات الشمس، وعدد دورات زحل، وكلاهما لا نهاية له في زمن ما. غير أن العقل يحكم بأن أحد العددين أكبر من الآخر، فعدد دورات زحل إلى دورات الشمس يساوي ثلث العشر، الواحد من الثلاثين ثلث عشرة، فإذا كانت الشمس تدور كل ثلاثين سنة ثلاثين دورة، وزحل يدور كل ثلاثين سنة دورة واحدة، كانت دورات زحل ثلث عشر دورات الشمس. فينتج من هذه المقارنة أنه يلزم من القول بقدم العالم بالنوع أن ثمة عددان لا نهاية لكل منهما وأحدهما أكبر من الآخر وهذا باطل ببداهة العقول [2].

8. كذلك يترتب علي القول بقدم العالم بالنوع كما ذهب ابن تيمية ، محالات أخرى منها أن الذي لا يتناهى ينقضي وينتهي، ذلك أن حركات الأفلاك إذا قلنا بعدم تناهيها في الأزل، فإن

(1) يراجع هذا المعنى الجانب الإلهي في فكر الإمام الغزالي ص 73.

(2) الجانب الإلهي في فكر الإمام الغزالي ص 38.

آحادها تنتهي إلينا، ومن البديهي أن الذي لا يتناهى في جانب الماضي لا يتأتى له التناهي في جانب الحال أو الاستقبال بيد أنه ثبت تناهيه حالًا واستقبالًا، فيلزم من ذلك تناهيه ماضيًا.

9. إن قدم العالم بالنوع كما قرر ابن تيمية يورثنا الوقوع في مشكلة تتناقض مع بدهيات العقول، يمثل لها الإمام الغزالي بأننا إذا افترضنا دورات الأفلاك غير متناهية، قلنا بقدمها نوعًا ثم افترضنا بعد ذلك أنها إما شفع وإما وتر، وإما لا شفع ولا وتر، وإما شفع ووتر معًا، وهذه الأقسام محالة فالمفضي إليها محال، إذ يستحيل في حكم العقل خروج العدد عن الشفع أو الوتر، كما أن من المحال في عقله أيضًا أن يكون العدد شفعًا ووترًا في وقت واحد. فلم يبق أمامنا إلا أن يكون هذا العدد الذي هو دورات الفلك شفع فقط أو وتر فقط، وكلاهما يخالف طبيعة القدم؛ إذ الشفع هو الذي يحتاج إلى واحد كي يكون وترًا، والوتر هو الذي يحتاج إلى واحد كي يكون به شفعًا، وعلى هذا فالشفع والوتر كلاهما محتاج، ومما لا شك فيه أن الاحتياج يتباين مع القدم ويخالفه[1].

10. إذا كان ابن تيمية قد قال بقدم العالم بالنوع فإن جملة العالم ليست شيئًا أكثر من الأفراد مجتمعة، فإذا ما فرض أن كل فرد في الجملة حادث لزم من ذلك حدوث الجملة قطعًا.

11 . إن قضية قدم الجنس وحدوث الأفراد كما قال بها ابن تيمية مرفوضة من قبل المناصرين له والهائمين به فها هو فضيلة الأستاذ الشيخ محمد خليل هراس يقول في حق ابن تيمية وقاعدته: قدم الجنس وحدوث الأفراد: «إن ابن تيمية قد بنى على هذه القاعدة كثيرًا من العقائد وجعلها مفتاحًا لحل مشاكل كثيرة في علم الكلام، وهي قاعدة لا يطمئن إليها العقل»[2]. وعدم اطمئنان العقل لهذه القاعدة من مبرراته ما ذكرناه في العنصر السابق.

12. إن القول بقدم النوع لا يستقيم لقائله إلا إذا كان الحق سبحانه عنده موجبًا بالذات لا

(1) يراجع ما تقدم في الاقتصاد في الاعتقاد ص 65 وما بعدها وكذا الجانب الإلهي في فكر الإمام الغزالي ص 38، 39.

(2) ابن تيمية السلفي، ص 31.

فاعلاً بالاختيار، في حين أن ما ذهب إليه أهل السنة في القضية مرجعه إلى أن الحق سبحانه وتعالى فاعل بالاختيار، والفاعل بالاختيار يجب بالضرورة أن يكون سابقًا على مفعوله، فأيهما أليق بكمال الله وجلاله وتنزيهه !

13. إن القول بقدم شيء غير الله سبحانه وتعالى يلزمه عدم تعلق قدرة الله وإرادته بهذا القديم من حيث الإيجاد والخلق إذ إنه موجود أصلاً بالنظر لقدمه، فإذا ما قيل بأن الله أوجده فيكون هذا من باب تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال.

14. إذا ما تتبعنا كتب ابن تيمية نجده يصرح فيها بأن الله تعالى هو خالق جميع المخلوقات، وقوله بهذا ظاهره إثبات مطلق الاختيار لله تعالى، بيد أن ما نقلناه عنه آنفًا ظاهره القول بالوجوب، فكيف يكون الموقف من هذه النصوص؟.

إن المؤيدين لابن تيمية غالبًا لا يلتفتون إلى النصوص المشكلة، والتي هي محل إنكار من مخالفيه، ويسارعون باستحضار النصوص والمواضع التي لا خلاف عليها، والتي يرضى عنها الطرف المعارض، ثم يشرعون بالتعجب من معارضة المعارضين، وإنكار المنكرين، وكان الأجدر بهم الالتفات إلى موضع الخلاف ومحاولة حله، ولا يجدي القول بأننا نحمل الكلام المشكل على الكلام الصحيح فيرتفع بذلك الإشكال !؛ لأن هذه الطريقة غير صحيحة بل فيها مخالفة لمراد ابن تيمية فكان الأجدر بهم حمل العام على الخاص، وحمل المطلق على المقيد ليتقيد به، والموضع الذي يقول فيه ابن تيمية بأن كون الله خالقًا فعلاً أكمل له سبحانه، وهذا الموضع خاص ومفصل ومقيد ولا إيماء فيه، فالأصل أنه يجب حمل سائر كلامه في المواضع الأخرى على هذا الموضع، وبهذا يزول الإشكال، والكلام مع ابن تيمية في مثل هذه المواضع محوره هل فهمه الذي توصل إليه في أمور العقائد بالنسبة لهذه القضية هو الفهم الصحيح؟ وهل هو مطابق لما جاءت به النصوص، وبما صرح به أهل السنة بل سائر المسلمين سواه؟ هذا هو أصل الإشكال، والذي نلاحظه من حال ابن تيمية في كتبه أنه كان لا يصرح دائمًا بكل ما يقصده من العقائد نظرًا لما تثيره آراؤه من معارضة شديدة من علماء عصره، فقد شهد

بذلك ما كتب في مؤلفات التاريخ في أحواله مع مناظريه ومحاكميه من العلماء [1].

ولهذا وجدنا ابن تيمية ف ي غالب كتبه المهمة قد أجري نقاشاتها على ألسنة أخرى غير لسانه، مع أنه من الواضح أنه يعبر بها عن عقائده الخاصة، بل وتجده يكثر من ذكر الاحتمالات وتعويم الكلام بحيث لا يظهر تمامًا ما يريده.

15 . إذا كنا قد رأينا الفلاسفة قد طعنوا في الدين بقولهم بقدم العالم فإن الحرص على الدين والعمل على نصرته، يقتضي من العاقل إذا لم يوافق أهل الباطل في باطلهم ومعتقدهم ألا يصرح بلفظ مؤيد لهم، إذ أن حالة الاعتقاد الباطلة لا يراها الناس بعيونهم، بيد أنهم يستدلون عليها من ظاهر الكلام وباطنه، فالأصل الابتعاد عن كل لفظ يوافق المعطلة والمخالفين من أهل السنة، فإذا ما وجد لإنسان كلام وافق عليه المعطلة والفلاسفة المنكرين لإرادة الله واختياره مثلاً، فلابد من الاعتقاد من أنه مؤيد لهم في هذا، ومن ثم يكون التحرز منه وليس تأكيده والذبَّ عنه.

16 . كذلك نجد ابن تيمية وقد نسب القول بالقدم النوعي للعالم إلى السلف الصالح وهنا يجيبه الإمام بهاء الدين الإخميمي الشافعي بقوله: «لم يصرح أحد من المسلمين من الصحابة فمن بعدهم إلى أواخر المائة السابعة بقدم شيء من العالم، ومن نقل عن أحد منهم أنه صرح بقدم شيء من العالم فقد أعظم الفرية !! وإنما نقل التصريح بقدم شيء من العالم عن المعطلة إما للموجودات عن الرب أو للرب عن الفعل »[2].

ويقصد بذلك الدهرية الذين أثبتوا وجود العالم ونفوا وجود الله، والفلاسفة الذين قالوا بتعطيل الرب عن الفعل لصدور العالم عن الله فيضًا.

---

(1) رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها ص 16.

(2) المرجع السابق ص 16 وقد نص على ذلك أيضًا السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب، وبدر الدين الزركشي في تشنيف المسامع ونسب ذلك إلى ابن دقيق العيد والقاضي عياض وحكاه القاضي عياض في الشفاء وكذا ابن حجر في الفتح، والحافظ مرتضى الزبيدي في شرح الإحياء، يراجع القاضي عياض، الشفا، ج 2 ص 606، فتح الباري ج 12، ص 252، إتحاف السادة المتقين، ج 1 ص 184.

17. إذا ما نظرنا فيما ذكره ابن تيمية من القول بقدم العالم بالنوع نجده لم يؤسس قوله هذا على أن الحق تعالى فاعل على الدوام بسبب أنه مختار، بل علة ذلك عنده أن الفعل أكمل من عدم الفعل، ودوام الفعل أكمل من لا دوامه، وما كان أكمل فهو واجب له تعالى، ومن ثم كان قوله بأن دوام خلق الله تعالى للحوادث شيئًا بعد شيء واجب لله؛ لأنه الأكمل في حقه تعالى وهذا الكلام باطل قطعًا إذ الحوادث والمخلوقات غير الحق سبحانه، فإذا كان وجودها أكمل لله سبحانه فمعنى هذا أن الله تعالى يستكمل ذاته بغيره من مخلوقاته ويلزم على ذلك أن الله تعالى محتاج إلى مخلوقاته ليتحقق له الكمال، وهذا بين البطلان »[1].

18 . وإذا أردنا أن نقف على صحة قول ابن تيمية بالقدم النوعي في ضوء اللغة والمنطق فإننا نلاحظ أن النوع في اللغة هو: «كل ضرب من الشيء وكل صنف من كل شيء»[2].

وعلى هذا فإذا قصد ابن تيمية بقدم نوع الحوادث قدم صنف وضرب منها، فإنه يلزمه قطعًا قدم شيء غير الله تعالى، وإذا أتينا إلى المنطق فإننا نجد النوع في إصطلاح المناطقة «ما صدق في جواب ما هو على كثيرين متفقين بالحقيقة» [3].

وعلى هذا فإذا كان مراد ابن تيمية من النوع، النوع الحقيقي، وهو المعنى الكلي مجردًا على المشخصات، أو النوع اللغوي ويكون معنى كلامه، أن ضربًا من الحوادث قديم أو يريد به معنىً ثالثًا اصطلح عليه بنفسه لا يسعفه فيه فهم من لغة أو اصطلاح. فإن أراد المعنى الأول فيلزمه القول بوجود الكليات في الخارج، وهذا القول باطل في أحكام العقل. وإن أراد المعنى الثاني فيلزمه قدم شيء من الحوادث وهو باطل، وابن تيمية بنفسه يهرب منه هو وأصحابه، وإن أراد الاحتمال الثالث فيلزمه توضيح ما يقصده من النوع، إذ أننا لا نعرف ما يعنيه به، وحتى على هذا الاحتمال فإن هذا الجواب لا يسمع ولا يقبل منه، إذ أنه خروج عن

(1) رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها ص 18.

(2) المصباح المنير ط 2 ص 631.

(3) العلامة إبراهيم البيجوري على حاشية السنوسي في فن المطق ص 56 ط التقدم 1321هـ، وكذا العلامة سعد الدين التفتازاني متن تهذيب المنطق والكلام ص 5، 6 ط السعادة.

المصطلحات والقواعد المقررة، كما أنه في الوقت ذاته اصطلاح على معنى غير صحيح. فإذا قال ابن تيمية أنه أراد المعنى الحقيقي للنوع، ثم زعم قدم هذا المعنى، فإنه يرد عليه أن هذا المعنى الذي يقول به لا سبيل لتحققه إلا بمعنى وجود الأفراد، فإذا ما قال بأنه قديم لزمه بذلك قدم الأفراد، وإذا ما قال أن الأفراد حادثة، فكيف يكون ما اعتمد في وجوده على الحادث قديمًا؟!

19 . وبالنظر إلى العنصر السابق يمكن أن نقرر أن لفظ القدم لا يطلق إلا على أمر موجود، في حين أن النوع بمعنييه أمر كلي أي ذهني، أما الوجود الخارجي فمنفي عن النوع اتفاقًا بين العقلاء فكيف يقال بقدم النوع؟

20 . كذلك يمكن إبطال القول بقدم العالم بالنوع من خلال قول الحق سبحانه: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القصص: 88]. وعلى هذا فكل شيء في العالم يجوز هلاكه وفناؤه، وإذا ما تبين جواز ذلك ظهر عدم وجوب بقاء السموات والأرض ومن ثم عدم جواز القول بقدمهما؛ لأن ما جاز عدمه استحال قدمه(1).

21 . إذا نظرنا إلى ابن تيمية من حيث شهرته وذيوع آرائه والتعصب لها عند أتباعه نجده يفتح بابًا كبيرًا للتشكيك في العقيدة، فبوجود القول بقدم النوع، وغير ذلك من الآراء الشاذة عند ابن تيمية في ضوء الحيثيات السابقة يجد المبتدعة والملاحدة مبتغاهم للنيل من الدين وعقائده، ولا أدل على ذلك من أن ابن تيمية عندما قال بفناء النار وجدنا أن ابن القيم في حادي الأرواح وفي شفاء العليل(2) يقول بقوله، بل وجدنا من المعاصرين من يتناول هذه القضية على غرار تناول ابن تيمية لها(3)، وهذا يعني أن مثل هذه الأقوال الشاذة مع إحسان

---

(1) رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها ص 23 ومن المعلوم أن أئمة التفسير قد أثبتوا الجنة والنار من الدخول في عموم الآية خلافًا لما ذهب إليه ابن تيمية الذي كان يقول بفناء النار في كثير من كتبه، وله مؤلف خاص بهذه المسألة لا يزال مخطوطًا، ضمن مجموع محفوظ في مكتبة شستربتي تحت رقم 6043161.

(2) ابن القيم، حادي الأرواح ص 253. 277، شفاء العليل ص 431. 451.

(3) وهذا ما صنعه عبد الكريم صالح الحميد القول، المختار لبيان فناء النار ص 34 ط 1 السفير الرياض.

الظن بأصحابها تجد ببغاوات تحاكيها وترددها دون أدنى مسحه من العقل وكأنهم يُعْلُونَ الأشخاص بأقوالهم فوق شرع الله ودينه.

22. إن الذي أدى بابن تيمية إلى القول بالقدم النوعي تمسكه بتجويز قيام الحوادث بذات الله تعالى. هذه قضية سنعرض لها في مبحث قادم. وقد التزم ابن تيمية كل ذلك وقال به، ونص عليه فوقع بذلك في خطأ كبير ثم كان الخطأ الأكبر بنسبة ذلك إلى السلف، هذه النسبة التي لم يوافقه عليها حتى أشد الناس متابعة له وإعجابًا به وانتصارًا له فرأوا في هذه النسبة ادعاء وزعمًا ليس له حظ أو نصيب من الحقيقة، يقول الدكتور هراس: "وادعى أنه مذهب السلف" [1]: «فإذا كان هذا رأي أنصاره فماذا يكون رأي خصومه ومعارضيه؟ الحق أنه لا شأن للسلف الصالح في الخوض في مثل هذه المسالة كما سبق وأسلفنا ولو أراد ابن تيمية الدقة لقال لنا. إن سلفه فيما ذهب إليه إنما هم الفلاسفة.

23. كذلك يجد المطالع لكتاب فضيلة الشيخ هراس (ابن تيمية السلفي) أن فضيلته مع إعجابه بابن تيمية لم يمنعه ذلك من أن يعلن أن ما أتى به ابن تيمية من القول بقدم الجنس وحدوث الأفراد قاعدة لا يطمئن إليها العقل، ومن ثم رأيناه ينقل كلام صاحب المقاصد في رده على الفلاسفة ليرد به على ابن تيمية.

يقول الشيخ هراس. «وقد رأيت سعد الدين التفتازاني في رده على الفلاسفة القائلين بقدم الحركة بالنوع مع حدوث أشخاصها يقول: بأن ماهية الحركة لو كانت قديمة أي موجودة في الأزل لزم أن يكون شيئًا من جزئياتها أزليًا إذ لا تحقق للكلي إلا في ضمن جزئياته، ويذكر أيضًا عند بيان امتناع تعاقب الحوادث لا إلى بداية: أنه لما كان كل حادث مسبوقًا بالعدم كان الكل كذلك، فإذا كان كل زنجي أسود كان الكل أسود ضرورة»[2].

ثم يذكر فضيلة الشيخ هراس بعد ذلك تعقيب جلال الدين الدواني في شرحه للعقائد

---

(1) ابن تيمية السلفي ص 134.

(2) ابن تيمية السلفي ص 131 ويرجع الإمام سعد الدين التفتازاني المقاصد ج 1 ص 242.

العضدية فيقول. «وقد تعقبه الجلال الدواني وعد ذلك سخافة منه، ويبين أن مراد الفلاسفة بقدم الحركة هو قدم نوعها، بمعنى أنه لا يزال فرد من أفراد ذلك النوع موجودًا بحيث لا ينقطع بالكلية، ثم قال: ومن البين أن حدوث كل فرد لا ينافي ذلك أصلاً، وضرب لذلك مثلاً بالورد الذي لا يبقى منه فرد أكثر من يومين أو يوم مع أن الورد باق أكثر من شهر أو شهرين، ونحن نقول له : هذا قياس باطل، فإن الكلام ليس فيما لا نهاية له من الحوادث في جانب المستقبل كما يقول به كثير من المتكلمين في نعيم أهل الجنة ونحو ذلك، حتى يعترض ببقاء الورد مع فناء كل فرد من أفراده. وإنما كلامنا فيما لا بداية له من الحوادث في جانب الماضي بمعنى أنه ما من حادث إلا وهو مسبوق بحادث لا إلى أول بحيث يكون جنس هذه الحوادث قديمًا وكل فرد منها حادثًا هل هذا معقول أم لا؟ الحق أنه يحتاج في تصوره إلى جهد كبير» [1].

وكان على الشيخ هراس أن يعلن بطلان تلك القاعدة الفلسفية لا سيما وقد أيد في بطلانها الإمامين التفتازاني والدواني ومن ثم فلا محل لأن يقول: هذه المسألة يصعب تصورها اللهم إلا أن يقصد بتلك العبارة أن هذه القاعدة التي نحن نصدد الحديث عنها عند ابن تيمية يصعب تصورها بمعنى أنها تصطدم مع مقررات العقل ومبادئ الفكر [2].

24 . كذلك قضية القول بقدم النوع التي ذهب إليه ابن تيمية لا تصطدم مع مقررات الفكر فحسب، بل تتعارض بشدة مع النصوص الدينية قرآنًا وسنةً: أما القرآن فنجد فيه قول الحق سبحانه. ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: 20]. ومن المعلوم أن «بداءة الشيء تعني كونه مسبوقًا بالعدم فلو كان أصل المادة ذا وجود قديم مع وجود الله تعالى، إذن لما كانت له بداءة ولما اتصف بخلق الله تعالى له . إن صح أن يسمى ذلك خلقًا . بالبدء كما يقرر الحق أكثر من مرة في محكم كتابه. فلا يوهمنك مبطل بأن الآية

(1) المرجع السابق ص 132 ويراجع الإمام جلال الدواني شرح العقائد العضدية ص 24 ط 1 المطبعة الخيرية.
(2) ابن تيمية ليس سلفيًا ص 129.

تعني الإنسان، وتلفت النظر إلى كيفية خلق الله له من طين، ثم من حما مسنون، فإن لفت النظر إلى خصوص نشأة الإنسان لا تحتاج إلى الأمر بالسير في الأرض وتأمل قصة الكائنات عمومًا »[1].

كذلك نجد قول الحق سبحانه. ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد16، الزمر 62] فبالنظر إلى لفظ (شيء) في الآية الكريمة يمكن أن نقول. إن «المادة بمعناها النوعي الذي توالدت منها الأشياء على حد تصور الفلاسفة داخله في عموم كل شيء. ولا شك أن خالقيته بإرادة واختيار لا بفيض أو اضطرار.

إذن فكل الأشياء حادثة مهما سبق بعضها بعضًا وليس انتقاء بعض منها دون بعض لإعطائها صفة القدم إلا ترجيحًا بين أشياء متساوية دون أي مرجح، وهو باطل يرفضه العقل»[2].

وأما السنة النبوية فقد ورد فيها ما يدل على تفرد الحق سبحانه بالأزلية والقدم وأنه لم يكن شيء غيره، فقد روى البخاري في صحيحه كما ورد في جزء من حديث «... كان الله ولم يكن شيء غيره» [3]. فهذا الحديث الذي رواه البخاري واضح وصريح في الرد على من قال بالقدم النوعي سواء من الفلاسفة أو ابن تيمية .

25. لعلنا لاحظنا أثناء ما سبق عرضه من مذهب ابن تيمية في القول بقدم النوع أنه وقف مع الفلاسفة في خندق واحدًا مدافعًا في حياضهم، وفي سبيل ذلك أعلن أنه لا إجماع على كفر من نازع في أن الله كان وحده ولا شيء غيره ثم خلق الأشياء كما شاء. أي أنه لا حرج على من يقرر أن المادة تشترك مع الله تعالى في القدم، وقد أورد ذلك ابن تيمية في تعليقه على كتاب مراتب الإجماع لابن حزم، وقد سمي ابن تيمية هذه التعاليق بنقد مراتب الإجماع وذلك في

---

(1) د/ محمد سعيد رمضان البوطي السلفية ص 169 ط دمشق 1990.

(2) المرجع السابق ص 160.

(3) صحيح البخاري كتاب بدء الخلق ط 15 ص 109.

باب «من الإجماع في المعتقدات».

يقول ابن تيمية في نقده لابن حزم. «من أعجب الأشياء حكايته ـ أي ابن حزم ـ الإجماع على كفر من نازع أنه سبحانه لم يزل وحده ولا شيء غيره معه، ثم خلق الأشياء كما شاء، ومعلوم أن هذه العبارة ليست في كتاب الله ولا تنسب إلى رسول الله ﷺ »[1].

والواقع أن العجب هنا ليس فيما نقله ابن حزم عن عامة علماء الأمة مما هو معلوم من الدين بالضرورة، بل العجب كل العجب أن نرى ابن تيمية وهو الذي يسفه الفلاسفة، ويفاخر دائمًا بانتمائه إلى السلف والسير على دربهم وصراطهم والبعد عن كل ما ترفعوا عن الخوض فيه، وقد رفع لواء الفلاسفة مدافعًا عن رأيهم في القول بقدم النوع وحدوث الأعيان، حتى نفي الإجماع على كفر من نازع في أن الله كان وحده ولا شيء معه، ثم خلق الأشياء كما شاء، وبهذا فقد رفع ابن تيمية الحرج عمن قال: إن المادة الأولى للمكونات كانت قديمة غير مستحدثة حتى أنها شاركت الله سبحانه ذاتيًّا في القدم بل إن ابن تيمية يزيدنا عجبًا واستغرابًا عندما يقول بأن تكفير القائلين بهذا الرأي لم يأت عليه دليل من كتاب أو سنة، إذن فما معنى قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: 102]. وما معنى قوله تعالى. ﴿قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ بَدَأَ ٱلۡخَلۡقَ﴾ [العنكبوت: 20]. إنني أرى أن أنصع رد على كلام ابن تيمية هو ذات كلامه الذي أثبته في رسائله وكتاباته حيث صرح بكفر من قال بقدم العالم قدمًا نوعيًّا أو عينيًّا، بل إنه نقل الإجماع على ذلك في أكثر من موضع ومناسبة.

يقول ابن تيمية ـ «إن الرسل مطبقون على أن كل ما سوي الله محدث مخلوق كائن بعد أن لم يكن ليس مع الله شيء قديم بقدمه»[2].

ومن المعلوم أن ما أطبقت الرسل عليه ينبغي أن يجمع عليه أفراد الأمة دون أن يشذ أحد منهم. ويقول في موضع آخر: «ثم يقال لهؤلاء. إن كنتم تقولون بقدم السموات والأرض

(1) نقد مراتب الإجماع ص 168.
(2) الفتاوى ط 9 ص 280، 281.

ودوامها فهذا كفر، وهو قول بقدم العالم»[1]، فهل خرج ابن حزم في كلامه الذي شنع عليه ابن تيمية فيه عما ذكره ابن تيمية في كلامه السابق، وهل ما نقله ابن حزم من إجماع يختلف عن الإطباق الذي نقله ابن تيمية عن عامة الأنبياء والمرسلين؟! وإذا كان الأمر كذلك فلما الهجوم على ابن حزم إذن؟ وما سر هذا التناقض عند ابن تيمية في كلامه السابق؟ يجيب الدكتور محمد سعيد البوطي عن ذلك فيقول: «ولعل خير دفاع عنه في تحليل أسباب هذا التناقض العجيب الذي تلبس به ابن تيمية أن نتذكر طبيعته النقدية لمعظم الأئمة والعلماء حتى لكأنه يمارس سعادة ولذة كبيرة في ذلك، إذ لما كان في الانتصار لمذهب الفلاسفة في هذه المسألة بإبعاد تهمة الكفر عنهم بسببها على أقل تقدير ما يظهر ابن حزم في الإجماع الذي نقله في مظهر المخطئ المتسرع الذي لا يتثبت في الأحكام فإن كان ثمة تحليل آخر غير هذا فليبصرنا به من قد سبق إلى اكتشافه والعثور عليه وله في ذلك الفضل والشكر »[2].

والواقع أن الأمر عند ابن تيمية ليس بهذه السهولة حتى نفسر تضاربه في مسائل العقيدة في ضوء نزعة نفسية سيطرت عليه، بل يمكن أن نضيف إلى ما ذكره الدكتور البوطي تفسيرًا آخر نقرر فيه أن تهوين ابن تيمية من القول بالقدم النوعي وهجومه على ابن حزم يرجع إلى ابن تيمية قال به واضطر إلى ذلك اضطرارًا حفاظًا على النسق الفكري الذي شاد عليه مذهبه في القضية. حتى وإن كان باطلاً؛ لأن القول بالقدم النوعي له ارتباط هام في تقدير ابن تيمية بمسألة قيام الحوادث بذات الله تعالى، وبدونه لن يستقيم له تصوره الحاصل الذي وضعه كتعديل لمذهب الكرامية بعد أن تبين له أن تصور الكرامية يلزم منه النقض أزلًا إذا ما قال بقولهم إن الله تعالى فعل بعد أن لم يكن فاعلاً، ولذا ذهب ابن تيمية إلى أن الفعل القائم بذاته دائم يوجد وينعدم، والمفعول المنفصل دائم ويوجد وينعدم، فالجنس قديم والأفراد حادثة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن القول بقيام الحوادث بذاته تعالى شيء أصيل في مذهبه،

(1) المرجع السابق ج 2 ص 188.
(2) السلفية ص 172، 173 ط دار الفكر دمشق.

وعليه فقد أثبت وشيد رأيه في الصفات الخبرية . أو الاختيارية أو الأفعال الاختيارية كما سماها ابن تيمية ، ولعل هذا هو سر تمسك ابن تيمية بالقول بقيام الحوادث بذات الله تعالى، وما بني عليه من تسلسل الحوادث في الماضي وقوله بالقدم النوعي مما دفعه للتناقض في كلامه السابق.

26. وإذا كنا قد لمحنا التناقض في حديث ابن تيمية السابق فإننا نزداد عجبًا حينما نرى ابن تيمية نفسه يعترف بتناقضه، وليت إحساسه بالتناقض دفعه إلى الرجوع عن قوله، أو الفيء إلى الحق، بيد أنه أبى إلا أن يصارع في بحر لُجِّيٍّ، وكأن الآراء ومناقشتها جعلته ينتقل من صراع إلى صراع، ومن جدال إلى جدال فأحدث هذا الانتقال من هنا وهناك، ومن قيل وقال، ومن اعتراض وجواب، إلى اعتراض على جواب، إلى جواب على الاعتراض، وهكذا، فأحدث هذا كله دوارًا في الفكر حتى إن ابن تيمية قبل التناقض ووقف به الأمر إلى قبول هذا التناقض والاعتراف به، وكأنه بعد تلك الجولة الجدلية تصبب منه عرق الفكر حتى لهث إعياء، وجمد وهنًا وخمودًا، وعجزًا وركودًا، فلم يسعه إلا أن يؤثر القول بأنه متناقض، وإلا فكيف يعترف بالتناقض مع نفسه ثم يعلن في بساطة وجرأة قبول فكرة التناقض... وعندما نقرر ذلك فإن له ما يسعفه من نصوص ابن تيمية إذ يقول. «فإن قلتم لنا. أنتم توافقون على امتناع تسلسل الحوادث، وهو حجتنا وحجتكم على قدم العالم، قلنا لكم: موافقتنا لكم حجة جدلية...» ثم يقول بعد كلام طويل: «وليس خطأنا فيما سلمنا لكم بأولى من خطأنا فيما خالفناكم فيه، فقد يكون خطأنا في منع تسلسل الحوادث إلا في قولنا أن القابل للشيء يخلوا عنه وعن ضده فلا يكون خطأنا دليلاً على جوابكم في الأخرى التي خالفناكم فيها، أكثر ما في هذا الباب أن نكون متناقضين والتناقض شامل لنا ولكم ولأكثر من تكلم في هذه المسألة ونظائرها »[1].

27. كذلك نجد برهان الكندي الذي أثبت من خلاله حدوث العالم بصورة رياضية من

(1) منهاج السنة ج 1 ص 224 ويراجع ابن تيمية ليس سلفيًا ص 131.

أظهر الأدلة التي ترد على ابن تيمية وغيره من القائلين بقدم العالم، وقد بنى الكندي برهانه على عدد من المقدمات منها:

* إن كل الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء متساوية.
* والمتساوية أبعاد ما بين نهايتها واحدة بالفعل والقوة.
* ذو النهاية ليس لا نهاية له.
* كل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها، وكان أعظم مما كان من قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم، كل جرمين متناهيي العظم إذا جُمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم، وهذا واجب في كل عظم وكل ذي عظم، وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين بعد الأعظم منهما أو بعد بعضه [1].

ثم يقول بعد ذلك. «فإن كل جرم لا نهاية له فإنه إذا فُصل منه جرم متناهي العظم فإن الباقي إما أن يكون متناهي العظم، وإما لا متناهي العظم، فإن كان الباقي متناهي العظم فإنه إذا زيد عليه المفصول منه المتناهي العظم كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم، والذي كان عنهما هو الذي كان قبل أن يفصل منه شيء لا متناهي العظم، فهو إذا متناه ولا متناه، وهذا خلف لا يمكن، وإن كان الباقي لا متناهي العظم فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه أو مساويًا له، فإن كان أعظم مما كان فقد صار مما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له، وأصغر الشيئين بعد أعظمهما أو بعد جزئه، وأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد جزئه لا محالة فأصغرهما مساو لجرم أعظمهما، والمتساويان هما اللذان المتشابهان، أبعاد ما بين نهايتهما واحدة، فهما إذًا ذو نهايات؛ لأن الأجرام المتساوية التي ليست متشابهة هي التي بعدها جزء واحد وتختلف نهايتهما بالكم والكيف أو معًا، فهما متناهيان فالذي لا نهاية له الأصغر متناه وهذا خلف لا يمكن فليس أحدهما أعظم من الآخر، وإن كان ليس بالأعظم مما كان قبل أن يزاد عليه، فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئًا، وصار

---

(1) رسائل الكندي الفلسفية ص 203.

جميع ذلك مساويًا له وحده وهو وحده جزء له، فالجزء مثل الكل، وهذا خلف لا يمكن، فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له، والأشياء المحمولة في المتناهي متناهية أيضًا اضطرارًا، وكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو الزمان الذي هو فاصل الحركة، وجملة كل ما هو محمول في الجرم فمتناه أيضًا إذ الجرم متناه فجرم الكل متناه وكل محمول فيه بعده أيضًا»[1].

وبهذا البرهان الرياضي الذي ساقه الكندي على إثبات حدوث العالم ومهد له بمقدمات بدهية برهن بها لا يدع مجالًا للشك استحالة وجود جرم بالفعل لا نهاية له، كما أثبت فيه أيضًا استحالة لا نهائية الزمان، واستحالة عدم تناهي الحركة، وذلك قياسًا على تناهي الجرم، الذي لا ينفك عن الحركة والزمان، وعدم تقدم أحد على الآخر في الوجود نظرًا لهذا الارتباط، وما تقدم يعد من أبلغ ما يرد به على ابن تيمية فيما زعمه من قول بقدم النوع، ووجود حوادث لا نهاية لها.

28 . كذلك من أظهر الأدلة على إبطال القدم النوعي الذي قال به ابن تيمية ما ساقه الكمال بن الهمام في المسايرة على حدوث الأجسام ودلل على ذلك بأن الأجسام «لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث»[2].

ثم نرى الكمال بن الهمام بعد ذلك، وقد تناول المسألتين السابقتين بالحديث والبرهنة فيقول. «أما الأولى فظاهرة وأما الثانية فما شوهد من تعاقبهما وانقضائهما مشاهد فيه حدوث كل منهما بعد عدمه، وما لم يشاهد إلا ساكنًا كالجبال مثلاً يجوز عليه الحركة بزلزلة مثله أو غيرها... وتجويزه عروض الحوادث ومحل الحوادث حادث؛ ولأن السابق لو ثبت قدمه استحال عدمه وتجويزه طريان الضد تجويز العدم... ، وهذا العالم لا يخلو عن الحوادث، فهذا

(1) رسائل الكندي الفلسفية ص 204.

(2) الكمال بن الهمام، المسايرة ص 20.

العالم حادث وإذا ثبت حدوثه كان افتقاره إلى الموجد معلومًا بالضرورة»[1].

29. كذلك نجد فضيلة العلامة محمد زاهد الكوثري يربط بين قول ابن تيمية بالقدم النوعي في العالم وبين نفي حشر الأجساد مبينًا أن هذا من لازمه فيقول: «إن القول بالقدم النوعي في العالم، من لازمه البين عدم تناهي عدد الأرواح المكلفة فأنى يمكن حشر غير المتناهي من الأرواح وأشباحها في سطح متناه محدود على هذا التقدير؟ فيكون القائل بعد تناهي المكلفين قائلاً بنفي الحشر الجسماني بل ينفي الحشر الروحاني أيضًا، حيث إن هذا القائل لا يعترف بتجرد الروح، فيكون أسوأ حالًا من غلاة الفلاسفة النافين للحشر الجسماني» [2].

30. وبالتأمل فيما ذكره ابن تيمية من قول بقدم النوع وحدوث الأفراد نجد أن هذا القول يحمل معه دليل بطلانه فإذا ما سلمنا جدًا بزعم ابن تيمية بأن الحوادث قديمة بالنوع حادثة الأفراد، وسلمنا جدلًا كذلك بأن حدوث الأفراد لا يستدعي حدوث الجنس فليقل لنا ابن تيمية مثلاً ما الذي يجعله قائمًا بذات الله تعالى من هذا، أهو جنس الحوادث أم الأفراد؟ حيث لا يخلو الأمر من هذين فإن قال: إن الذي يجعله قائمًا بذات الله تعالى هو الأفراد، مع تسليمه بأن الأفراد حادثة وتسليمه كذلك أن قيام ذلك بالله يستلزم حدوث الله تعالى[3]، فلا بد أن يسلم في هذه الحالة بأن ما لا يخلوا من الحادث فهو حادث، وإذا كان ما يجعله ابن تيمية قائمًا بذات الله تعالى هو جنس الحوادث، والجنس قديم في نظره فقد اضطر إلى قوله بقدم الجنس؛ لتسليمه بقضية أن ما لا يخلو من الحادث فهو حادث.

وعلى هذا نقول لابن تيمية هذا الجنس القديم في زعمك إما أن يكون عدميًّا، وإما أن يكون وجوديًّا، فإن كان أمرًا عدميًا لا وجود له يكون على هذا وصف المعدوم بالقدم عبثًا

---

(1) المسايرة ص 4 وكذا كتاب المسامرة للكمال بن أبي شريف لشرح المسايرة للعلامة بن الهمام مع حاشية الشيخ زين الدين قاسم ص 19 وما بعدها طبعة الشيخ فرج الله ذكي الكردي.

(2) رد الشيخ الكوثري على نونية ابن القيم ص 16 ويراجع ابن تيمية ليس سلفيًا ص 149.

(3) ما تقدم ذكر ابن تيمية التسليم به في منهاج السنة ج 1 ص 118، 119.

يصطدم مع بداهة العقل وضرورة الفكر، إذ كيف يتصف المعدوم بالقدم !، وأما الأفراد فلا نزاع بين الطرفين في حدوثه، وإن كان هذا الجنس أمرًا وجوديًا فيلزم على ذلك أمور منها.

* مخالفة ابن تيمية لأساس دعواه ومخالفته لنفسه في قضيته الأساسية التي يقول فيها بقيام الحوادث بذات الله تعالى في حين أنه يقول هنا بقدم الجنس.

* إما أن يقوم هذا القديم بذات الله تعالى بمشيئته أم لا، فإذا قلنا بالمشيئة يكون الخلف؛ لأن كونه مُشاء يفيد أن هذا الجنس لم يكن موجودًا ثم وجد، لضرورة ثبوت الاختيار لله عز وجل لأننا إذا لم نقل بأن هذا الجنس لم يكن موجودًا ثم وجد لترتب على ذلك سلب الاختيار، وسلب الاختيار عن الله عز وجل باطل، فعلى هذا يكون الجنس حادثًا قديمًا وهذا خلف. وبالتالي فقد وضح الغرض.

وإن قلنا : إن كان هذا الجنس القديم موجودًا بغير إرادة ومشيئة فيكون في هذا سلب الاختيار عن الله عز وجل وسلب الاختيار عن الله عز وجل محال، ومن ثم يتحصل من هذا أن القول بالقدم النوعي يؤدي إلى سلب الاختيار عن الله عز وجل، وهذا محال لا يليق بذاته سبحانه.

* إذا كان هذا الجنس قديمًا وجوديًا فهو غير الله تعالى. لا شك في هذا. بدليل الاتفاق على أن أفراد هذا الجنس حادثة وعليه فإنه يلزم تعدد القدماء وتعدد القدماء باطل[1].

ومن هنا فإن القول بالقدم النوعي كما زعم ابن تيمية يؤدي إلى تعدد القدماء ، ومن ثم نقول لابن تيمية ألا يكون الأسلم لدين المرء وعقيدته ألا ينزلق إلى مثل هذه القضايا الشائكة بالألفاظ الموهمة .

31. لقد ذكر ابن تيمية ف ي غير موضع من كتبه أننا لا نصف الله تعالى إلا بما وصف به نفسه ثم نراه يقول في الموافقة كما مر.. «وأين في القرآن امتناع حوادث لا أول لها» [2].

(1) يراجع هذا الاستدلال ابن تيمية ليس سلفيًا ص 153، 155 بتصرف.

(2) موافقة صحيح المعقول ج 1 ص 64، 245، ج 2 ص 75.

وهذه هي القاعدة التي بنى عليها قدم النوع، ونحن بدورنا نقول له: أين في كتاب الله وسنة رسوله ذكر حوادث لا أول لها، وأين فيهما قدم النوع؟!

32 . كذلك يمكن إبطال ما ذهب إليه ابن تيمية من قول بقدم النوع من خلال تقويض دعامته وأساسه وهو القول «بتسلسل الحوادث في الماضي من خلال برهان إبطال التسلسل الذي ارتضاه إمام الحرمين حال حديثه عن إثبات استحالة حوادث لا أول لها[1] من وجود ملتزم قال: لا أعطي فلانًا في اليوم الفلاني درهمًا حتى أعطيه درهمًا قبله، ولا أعطيه درهمًا قبله حتى أعطيه درهمًا قبله وهكذا لا إلى أول، فمن المعلوم ضرورة إعطاء الدرهم الموعود به في اليوم الفلاني محال لتوقفه على محال، وهو فراغ ما لا نهاية له بالإعطاء شيئًا بعد شيء، ولا ريب أن ما أدعوه من حوادث لا أول لها رتبوا عليها القول بقدم نوع العالم مطابق لهذا المثال، فإن إعطاء الفاعل للفلك مثلاً الحركة في زماننا هذا وفي غيره من الأزمان الماضية متوقف على إعطائه قبله من الحركات شيئًا بعد شيء مما لا نهاية له، فالحركة للفلك في الزمان المعين نظير الدرهم الموعود به في الزمن المخصوص، والحركات التي لا تتناهى قبلها نظير الدراهم التي لا تتناهى قبل ذلك الدرهم، فيكون وجود الحركة للفلك في هذا الزمان مثلاً مستحيلاً كما استحال وجود الدرهم الموعود به في الزمان المعين للشخص، وفي نهاية هذا الحديث الذي قال فيه ابن تيمية بقدم الجنس مع حدوث الأفراد مؤسسًا ذلك على جواز تسلسل الحوادث في الماضي بالفعل نقول أين هذا الدوار الفكري، والشذوذ الذهني، والجدال الضار بالعقيدة، أين هذا من صفاء السلف وضياء بصيرتهم، ونقاء ضميرهم وإشراق قلوبهم، وطهارة فطرتهم وسلامة عقيدتهم؟! وبالتالي أين نقاء عقيدة السلف وصفائهم من هذا الجدال المفني الذي خاض فيه ابن تيمية ؟! هذا الجدال الذي نهى عنه الدين لا سيما إذا أسلم إلى ما وصل إليه ابن تيمية .

***

(1) الشامل ص 215 وما بعدها.

المبحث الثاني

البقاء

لعل أول ما يلفت نظرنا حال الحديث عن هذه الصفة أنها تضع أيدينا على التناسق والتناغم في البناء العقدي عند علماء الكلام، إذ أتى الحديث عن هذه الصفة مرتبًا على صفتي الوجود والقدم، وكان حدوث العالم قد أسلمنا إلى وجوب وجود خالقه، فأسلمنا ذلك إلى إثبات القدم لباريه ومدبره، وما دام قد ثبت قدمه سبحانه فلابد من إثبات البقاء لذاته العلية [1]. إذ من ثبت قدمه استحال عدمه، ولعل هذا ما سنلاحظه إن شاء الله تعالى حال الحديث عن إثبات هذه الصفة عند علماء الأشاعرة، وما نصوا عليه من تضمن الوجود للقدم والبقاء.

تعريف البقاء:

يعرف البقاء بأنه. «عدم آخرية الوجود، وإن شئت قلت عدم اختتام الوجود»[2]. وعرفه الإمام السنوسي بأنه. «سلب العدم اللاحق للوجود» [3]. ثم يذكر الإمام السنوسي بأن بعض الأئمة يقول في معناه. «استمرار الوجود في المستقبل إلى غير نهاية» [4]. والواقع أن هذا التعريف قد ذكر الإمام الغزالي في المقصد الأسنى حيث قال. «الباقي المطلق هو الذي لا ينتهي تقدير وجوده في الاستقبال إلى آخر، ويعبر عنه بالأبدي » [5]. وقال به كذلك الجرجاني في التعريفات حيث عرفه بأنه. «استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل » [6].

(1) يراجع هوامش على العقيدة النظامية ص 130، وكذا الجانب الإلهي عند الإمام الغزالي ص 60.

(2) حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد ص 69.

(3) شرح أم البراهين ص 30.

(4) المرجع السابق ص 30.

(5) المقصد الأسنى ص 131.

(6) التعريفات ص 2.

وقد اختار هذا التعريف كعلم على البقاء الدكتور جميل صليبا في معجمه[1] وبناء على ما تقدم من تعريفات لصفة البقاء ويمكن القول أنه نظرًا للاختلاف في زيادة هذه الصفة على الذات، أو نفسيتها، أو سلبها لنقص لا يليق بالذات، صدرت التعريفات السابقة، وأنبأت عن الاختلاف في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

الأول: أن البقاء صفة وجودية زائدة على الذات، وهذا أحد أقوال الإمام الأشعري في المسألة على حسب ما ذكر الإمام الشهرستاني[2].

الثاني. أن صفة البقاء هي نفس الباري تعالى دون أن يكون لهذه الصفة معنى زائد على ذاته سبحانه وتعالى، وقد ذهب إلى هذا الرأي الإمام الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي والرازي والأستاذ الاسفراييني وسيف الدين الآمدي[3] والإمام الأشعري في أحد قوليه[4]، وقد فسر هؤلاء البقاء باستمرار الوجود[5].

الثالث. أن البقاء صفة سلبية بمعنى أنها تنفي معنى لا يليق بالله تعالى وليس لها معنى موجود في الخارج عن الذات، وهذا مذهب المتأخرين من علماء الأشاعرة وقد وصفه الإمام السنوسي بأنه مذهب المحققين منهم[6]. وقد عاب هؤلاء على أصحاب الرأي السابق قولهم بأن البقاء صفة نفسية وذهب إلى تضعيف هذا الرأي قائلين أن البقاء لو كان صفة نفسية للزم ألا تعقل الذات بدونها وهذا باطل بدليل أن الذات يعقل وجودها ثم يطلب البرهان على وجوب قدمها وبقائها، ثم ضعفوا المذهب الأول كذلك على اعتبار أنه مما يلزمه أن يكون

---

(1) د/ جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج 1 ص 215 ط دار الكتب.

(2) الملل والنحل ج 1 ص 87.

(3) يراجع أصول الدين للرازي ص 65، وكذا أصول الدين للبغدادي ص 109، ووصف هذا الرأي بالزعم، وكذا طوالع الأنوار للبيضاوي ص 190 تحقيق عباس سليمان ط المكتبة الأزهرية وكذا شرح المواقف ج 5 ص 168، 169 وكذا البيضاوي إشارات المرام من عبارات الإمام ص 123 تح يوسف عبد الرازق ط 1946.

(4) الملل والنحل ج 1 ص 89.

(5) الإرشاد ص 133، شرح أم البراهين ص 30.

(6) شرح أم البراهين ص 30، 31 شرح العقائد النسفية ص 31.

البقاء باقيًا ببقاء آخر موجود ثم ننقل الكلام فيه إلى هذا البقاء الآخر فيلزم فيه ما لزم في الأول ومن ثم يكون التسلسل الباطل[1].

ويمكن أن نقول في الجمع بين من قال بأن البقاء صفة سلبية، وبين من قال بأنه صفة نفسية أن عدم لحوق العدم بالله تعالى يؤدي في النهاية إلى استمرار الوجود، واستمرار الوجود في النهاية يؤدي إلى أن بقاء الله تعالى لا يلحقه عدم، وعلى هذا فالخلاف بين الفريقين ليس حقيقيًا، أما بالنسبة للرأي الأول والذي روي عن الإمام الأشعري فلعل الإمام الأشعري عندما قال بأن البقاء صفة وجودية زائدة على الذات قد التزم بقضية أخرى، وهي عدم بقاء العرض زمانين، وذلك لأن البقاء في رأيه معنى وجودي، والعرض معنى قائم بالجوهر، فلو بقي العرض في الزمان الثاني لكان باقيًا ببقائه، وحينئذ يقوم المعنى بالمعنى وهو باطل، ومن ثم فإن العرض ينعدم في الزمان الثاني بذاته، ثم الجوهر ينعدم بإمساك الأعراض عنه [2]. وسواء فهمنا البقاء صفة نفسية أو فهمناه صفة سلبية، فهو متضمن في اسم (الآخر) فالحق سبحانه كما يقول الإمام الرازي. «آخر بعد كل شيء بالأبدية والسرمدية.. وآخر بالتنزيه عن الفناء والعدم.. والآخر بالأبدية.. فهو سبحانه ليس له آخر بل هو آخر كل شيء وكان دوامه منزهًا عن الزمان وبقاؤه مقدسًا عن قولنا كان ويكون؛ لأن كل ذلك من صفات من كان منعوتًا بالحدوث والإمكان وذلك لا يليق بسرمديته»[3].

تضمن البقاء في الوجود والاستدلال عليه :

نظر علماء الأشاعرة إلى صفة القدم فرأوا أنها مرتبطة بالوجود ومتضمنة فيه، ومن ثم عبر الإمام الغزالي عن ذلك بقوله. «ندعي أن صانع العالم مع كونه موجودًا لم يزل فهو باق لا يزال؛ لأنه ما ثبت قدمه استحال عدمه » [4].

---

(1)شرح أم البراهين ص 30، 31 بتصرف.

(2)هوامش على العقيدة النظامية ص 133، شرح العقائد النسفية في ص 31، 32.

(3)لوامع البيان ص 324، 328.

(4)الاقتصاد في الاعتقاد ص 69 ويراجع العقيدة النظامية ص 32 وكذا الإرشاد ص 52.

ومن ثم أثبت متأخروا الأشاعرة البقاء بصورة عكسية بدأوا فيها من ذات البقاء وانتهوا إلى وجوب الوجود ليبينوا بذلك ما قلناه من تضمن البقاء في ذات الوجود.

يقول الإمام السنوسي. «وأما برهان وجوب البقاء له تعالى، فلأنه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم، لكون وجوده حينئذ يصير جائزًا لا واجبًا، والجائز لا يكون وجوده إلا حادثًا، كيف وقد سبق قريبًا وجوب وجوده ووجوب قدمه» (1).

ويرى الإمام الآمدي في (الأبكار وغاية المرام) أن «البقاء لا يحتاج إلى دليل نظرًا لتضمنه في وجوب الوجود» (2). ولكن في كتابه (المآخذ) يقيم الدليل عليه مرتبًا إثباته على سبق إثبات الوجود والقدم فتراه يقول: «لو لم يكن الباري قديمًا لكان حادثًا، فيحتاج إلى محدث وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال، وهو جزء من دليل وجوب الوجود الذي سبق عرضه، وكل ما ثبت قدمه امتنع عدمه وهو معنى البقاء » (3). ثم نجد الإمام الغزالي وهو يستدل على إثبات هذه الصفة بدليل السمع مثل قول الحق سبحانه. ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: 3]، وقوله تعالى. ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص. 88]، وقوله تعالى. ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمن: 27]. وقول النبي ﷺ. «اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء» (4). يستدل بتلك النصوص السابقة على إثبات البقاء للحق سبحانه(5) ولكنه تركها دون تعليق نظرًا لوضوحها في الدلالة على المطلوب فيما يبدو، ولكننا نراه في (الاقتصاد) كما سبق يقيم الدليل العقلي على إثبات البقاء لله تعالى بسهولة ممتنعة قال فيها. «إن صانع العالم مع كونه موجودًا لم يزل فهو باق لا يزال؛

---

(1) شرح أم البراهين ص 51.

(2) غاية المرام ص 59، وكذا الآمدي وآراؤه الكلامية ص 305.

(3) المآخذ مخطوط لوحة 24 نقلًا عن الآمدي وآرائه الكلامية ص 305.

(4) سبق الأشاعرة إلى هذا الحديث.

(5) المقصد الأسنى ص 99، ويراجع الإمام الغزالي في أصول الدين ص 7.

لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه»[1].

ونرى الإمام الباقلاني يثبت بقاء الحق تعالى بقوله. «لو جاز عدم القديم بعد وجوده لوجب أن تكون ذاته مما يصح عليها العدم تارة والوجود أخرى، ولو كانت كذلك لجرت مجرى سائر الذوات المحدثات التي يجوز عليها العدم تارة والوجود أخرى، ولو كانت كذلك لاحتاجت إلى موجد يوجدها، كما أن الحوادث التي هذه سبيلها لا تكون الوجود أولى منها بالعدم إلا عند قصد قاصد وإرادة مريد تكون موجودة بإرادته متعلقة بمشيئته، فلما لم يجز تعلق القديم بمحدث لم يجز عليه العدم بعد وجوده»[2].

ثم نجد مسلك السبر والتقسيم قد استخدمه الإمام الغزالي في إثبات البقاء للحق سبحانه حيث يبين أن الحق سبحانه إذا لم يثبت له البقاء لاحتمل فناؤه، وطروء الفناء عليه لا بد له من سبب، وهذا السبب ينحصر في أمور كلها باطلة، وأحد هذه الأمور المحتملة :

أولًا: أن يكون هذا موجود مضاد له هو الذي تناط به مسئولية إنهاء استمرار وجوده وهذا الموجود المضاد إن كان قديمًا فقد تعدد القدماء، وقد ثبت بالدليل أن القديم لا يكون إلا واحدًا، ويستحيل التعدد في القدماء وإن كان هذا المضاد حادثًا فإن الحادث لا يقوى على قطع وجود القديم؛ لأن الحادث أضعف من القديم من ناحية، وأن الدفع من جهة القديم أهون من قطع الحادث لوجود القديم، وعلى ذلك يستحيل أن يكون هناك مضاد تناط به مسئولية إنهاء وجود الواجب.

والثاني: من المحتملات أن نقول: إن المسئول عن إنهاء وجود القديم هو بطلان شرط وجوده، وهذا الاحتمال هو الآخر باطل، ذلك أن شرط وجود القديم إن كان قديمًا فهذا هو موضوعنا ومحل النزاع فيه، إذ لا يجوز أن ينقضي في المستقبل وجود من ثبت له القدم في

(1) الاقتصاد ص 69.

(2) الباقلاني التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ص 49 تح د/ محمود الخضري، د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة نشر دار الفكر العربي سنة 1947م.

الماضي، وهذه القضية هي المتنازع حولها الآن، أما إذا كان شرط وجود القديم حادثًا فإنه احتمال غير لائق؛ لأن وجود القديم قبل وجود شرطه يؤكد أن هذا الشرط الطارئ ليس شرطًا جوهريًا في وجود القديم، وعليه فإنه إذا انقضى فإنه لا يترتب عليه انتقاض وجود القديم بالضرورة.

والاحتمال الثالث والأخير من هذه الاحتمالات: أن يكون الواجب القديم هو الذي يؤثر في إنهاء وجود نفسه، وهذا الفرض باطل كالذي قبله، وبطلان هذا الفرض مبني على قاعدة مؤداها: أن المعدوم يحتاج لكي يخرج إلى الوجود إلى مؤثر خارج عن ذاته، لكي ينقله من العدم إلى الوجود، ومثل المعدوم في الاحتياج الموجود المستمر وجوده، فإنه لا ينتقل من الوجود إلى العدم إلا بمؤثر خارج ذاته ينقله من الموجود إلى العدم، وعليه فإن ادعاء أن واجب الوجود هو الذي يتدخل فينهي وجود نفسه، ادعاه باطل لا أساس له،وبهذا تكون الاحتمالات الثلاثة قد بطلت حيث بطل احتمال أن يكون الموجود قد انتهى وجوده بمضاد له، وبطل أن يكون الموجود قد انتهى وجوده، أو ينتهي في المستقبل بغياب شرط استمرار الوجود، وبطل احتمال أن يكون واجب الوجود هو الذي ينهي وجود نفسه وليس هناك احتمال زائد في العقل فوق هذه الاحتمالات الثلاثة فإذا ثبت بطلانها جميعًا، ثبت بطلان ما أدى إليه من القول بضد صفة البقاء وثبت خلافه، وهو القول ببقاء الله عز وجل[1].

ولعلنا نلاحظ فيما تقدم أن الإمام الغزالي قد ذكر عددًا من الاحتمالات الممكنة التي يمكن أن ترد على صفة البقاء؛ ليقطع بذلك الطريق على الخصم من إيراد الشبه حول استدلاله.

---

(1) يراجع هذه الصياغة في الجانب الإلهي في فكر الإمام الغزالي ص 62، 63، ويراجع هذا الاستدلال في قواعد العقائد ص 48 وكذا إحياء علوم الدين ج 1 ص 97 وكذا الاقتصاد في الاعتقاد ص 69 ويراجع هذا الدليل عند الإمام البغدادي في أصول الدين ص 81.

البقاء عند ابن تيمية

إذا أتينا إلى ابن تيمية لنتعرف على صفة البقاء لديه فإنا نراه يوضح أن البقاء مقترن بلفظ الأبد والذي يعني «الدوام في المستقبل» (1). ثم نراه يقارن بين الأزلي والأبدي بما يتلاءم مع معنيي القدم والبقاء، فيقول الأزلي: هو الذي لم يزل كائنًا، والأبدي هو: الذي لا يزال كائنًا، وكونه لم يزل ولا يزال معناه: دوامه وبقاؤه، الذي ليس له مبتدأ ولا منتهى»(2).

ويستشهد ابن تيمية على إثبات البقاء له سبحانه وتعالى بدلالة النقل والعقل. أما النقل فقول الحق سبحانه. ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْـَٔاخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: 3]، وقول النبي ﷺ. «أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء» (3). يقول ابن تيمية في تفسير الآية رواية عن مقاتل بن سليمان: «هو الأول قبل كل شيء والآخر، قال بعد كل شيء»(4).

ويقول في موضع آخر. «هو الأول لا شيء قبله والآخر الباقي إلى غر نهاية ولا شيء بعده » (5).

ولعلنا نلاحظ الفرق بين التوجيهين فما رواه عن مقاتل نفي قاطع وصريح لقدم شيء مع الله، أما التوجيه الثاني فقد نفى أن يكون شيء قبله ولكنه لم يصرح بنفي شيء معه بالنوع أو بالأفراد، وفي المنحة الإلهية ورد في تفسير الآخر وارتباطه بالبقاء «هو الذي لا يفنى؛ لأنه باق بذاته، ولا شيء بعده بحيث يفنى وهو تعالى عن ذلك ويبقى غيره» (6).

ثم نرى ابن تيمية يقيم الدليل العقلي على إثبات البقاء لله تعالى مبنيًا تضمنه في الوجود فيقول.: إذا علم أنه سبحانه. موجود واجب الوجود بنفسه، وأنه قديم واجب القدم، علم

(1) موافقة صحيح المنقول ص 429.

(2) المرجع السابق ص 429.

(3) سبقت الإشارة إليه.

(4) مجموع ج 5 ص 498.

(5) الحموية الكبرى ص 360 ويراجع شرح العقيدة الواسطية للشيخ هراس ص 38 وكذا.

(6) المنحة الإلهية في شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية، تأليف د/ علي مصطفى الغرابي ص 22 ط صبيح.

امتناع العدم والحدوث عليه[1]. وكأنه يريد أن يقول كما قال الإمام الغزالي وغيره من علماء الأشاعرة. «من ثبت قدمه استحال عدمه» ،وإلى هنا نجد من ابن تيمية ما يريح النفس في هذه الصفة ويثلج الصدر، ولكنه يأبى إلا أن يوقع القارئ في حيرة من أمره بإيراده العديد من النصوص الموهمة في المسألة، فإذا كان البقاء يناقضه الفناء، وقد نفاه ابن تيمية عن الباري سبحانه وتعالى، لكنه في لدد الجدال مع الإمام الرازي في كتاب (بيان تلبيس الجهمية) يذكر ما يوهم أن الله تعالى جسم لا يجوز عليه الفناء.

يقول ابن تيمية في معرض رده على الإمام الرازي في نفيه التركيب والأعضاء عن الله عز وجل. «الوجه الحادي والسبعون:إن هذا الذي حكيته عن هؤلاء الذين قلت إنهم التزموا الأجزاء والأبعاض غايته أنهم يثبتون ما هو الموصوف الذي تسميه جسمًا، وأنهم لا يجوزون عليه ما يجوز على الأجسام من الفناء والآفات، ومضمون ذلك أنه جسم يمتنع عليه أن يوصف بما توصف به سائر الأجسام، بل هو مختلف عنها في الحقيقة»[2].

وهكذا نلاحظ أن ابن تيمية في رده على الإمام الرازي جنح في الدفاع عمن التزموا القول بالأجزاء والأبعاض لله حتى غلا في نصرتهم فأثبت الجسمية لله سبحانه، بيد أنه سبحانه في عرف ابن تيمية جسم لا تجوز عليه الآفات ولا يجوز عليه الفناء، وهذا كلام ستأتي مناقشته في موضوع لاحق، إن شاء الله.

---

(1) الرسالة التدمرية ص 43.

(2) ابن تيمية بيان تلبيس الجهمية أو نقد أساس التقديس ج 1 ص 94 ص 269 ط الحكومة.

المبحث الثالث

القيام بالنفس

يعرف القيام بالنفس بأنه. «سلب افتقاره تعالى إلى شيء من الأشياء من محل أو مخصص» [1]. وعرفه شارح الجوهرة بأنه. «عدم افتقاره تعالى إلى المحل والمخصص» [2]. ويرى إمام الحرمين بأن عبارات الأئمة مختلفة في بيان قيام الله تعالى بنفسه، فمنهم من ذهب إلى أن معنى القائم بالنفس «هو الموجود المستغنى عن المحل» [3]. ومن ثم لو وقفنا عند هذا الحد من التعريف كما يرى إمام الحرمين سيكون الجوهر على ذلك قائمًا بنفسه[4]. ومن ثم نراه يذكر رأي الأستاذ الاسفرايني في التعريف بأن القائم بالنفس «هو الموجود المستغني عن المحل والمخصص»[5]. ويرى إمام الحرمين أن إضافة المخصص في التعريف كما قال الإمام الاسفرايني جد مهمة؛ إذ يخرج بذلك الجوهر لأنه وإن لم يفتقر إلى محل يحله، فقد افتقر وجوده ابتداء إلى مخصص قادر[6]. وعلى هذا فإننا نلمح فيما تقدم من تعريفات لهذه الصفة عددًا من الأمور، منها:

1 . تصريح الإمام السنوسي بأن القيام بالنفس صفة سلبية حيث سلبت افتقار الحق سبحانه إلى شيء من الأشياء.

2 كذلك نلمح فيما سبق من تعريف لصفة القيام بالنفس وجود لفظي (المحل والمخصص)، وهذان اللفظان لهما دلالتها في التأكيد على التنزيه. إذ يقصد بالمحل الذات،

---

(1) أم البراهين ص 31.

(2) تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص 70.

(3) الإرشاد ص 53.

(4) الإرشاد ص 53.

(5)الإرشاد ص 53 كذا الشامل ص 573، 526 وكذا د/ عبد المعبود سالم الأستاذ الاسفراييني حياته وآراؤه الكلامية ص 88 رسالة ماجستير كلية أصول الدين 1980.

(6)الإرشاد ص 54.

وعلى هذا يكون المعنى سلب افتقاره سبحانه إلى ذات سوى ذاته يوجد فيها كما توجد الصفة في الموصوف؛ لأن ذلك لا يكون إلا للصفات، وهو تعالى ذات موصوف بالصفات[1]. أما المخصص فمعناه: كون الحق سبحانه وتعالى لا يفتقر إلى فاعل يخصصه بالوجود لا في ذاته ولا في صفة من صفاته، وذلك لوجوب القدم والبقاء لذاته تعالى، ولجميع صفاته، وإنما يحتاج إلى المخصص من يقبل العدم والحق جل وعز لا يقبله[2]. وعلى هذا فإن المراد بالمحل. الذات وليس المكان، والمراد بالمخصص الفاعل، ويلزم من ذلك نفي عموم الافتقار، والمعنى السابق للقيام بالنفس له أهميته في عالم اليوم في مواجهة بعض التيارات الفلسفية المعاصرة التي انتهت لدى بيرجسون وصمويل الكسندر إلى القول «بأنه جل وتعالى صفة وليس ذاتًا»[3].

الأدلة النقلية على إثبات القيام بالنفس:

يرى علماء الأشاعرة أن من الممكن الاستدلال على هذه الصفة بالنقل من خلال ما وصف الله تعالى به نفسه في كتابه من صفات تؤدي إلى ذات المعنى مثل: (الغني، والقيوم، والصمد)، يقول الحق سبحانه. ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الأنعام.133]، ويقول سبحانه. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فاطر: 15].

ويقول سبحانه: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: 255].

يقول الإمام الرازي في بيانه لجانب من معاني هذه الآيات: دل ذلك على كونه قائمًا بذاته ومقومًا لكل ما عداه وذلك يستلزم أمرين: الأول: أن لا يكون عرضًا في موضوع، ولا صورة في مادة، ولا حالًا في محل أصلاً؛ لأن الحال مفتقر إلى المحل والمفتقر إلى الغير لا يكون

(1)أم البراهين ص 31.

(2)أم البراهين ص 32.

(3) هوامش على العقيدة النظامية ج 9 ص 585.

قيومًا بذاته. الأمر الثاني: لما كان قيومًا لكل ما سواه كان كل ما سواه محدثًا [1].

ويقول الإمام الرازي في تعليقه على آية سورة فاطر: «نفتقر ها هنا إلى بيان كونه تعالى غنيًا، فنقول: إنه تعالى غني في ذاته وصفاته وأفعاله وأحكامه عن كل ما سواه؛ لأنه لو كان محتاجًا لكان مستكملاً بذلك الفعل، والمستكمل بغيره ناقض بذاته وهو على الله محال»[2].

ويقول الإمام الغزالي: «الغني هو الذي لا تعلق له بغيره لا في ذاته ولا في صفات ذاته، ولا يتصور ذلك إلا لله تعالى فمن تعلق ذاته أو صفات ذاته بأمر خارج من ذاته يتوقف عليه وجوده أو كماله، فهو فقير محتاج إلى الكسب، والله منزه عن ذلك» [3].

كذلك نجد من الآيات الدالة على إثبات القيام بالنفس للحق سبحانه وتعالى قوله. ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص. 2]، ولفظ الصمد يعني: «افتقار كل ما سواه إليه، فهو الذي يصمد إليه في الحوائج أي يقصد فيها، ولا شك أن كل ما سواه صامد له أو مفتقر إليه ابتداء ودوامًا إما بلسان حاله أو بلسان مقاله أو بهما معًا »[4].

ثم نرى الإمام الرازي وقد وضح أن المعنى السابق هو اللائق بالحق سبحانه وتعالى وتنزيهه وجلاله، كما أنه مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما، ثم يبين أن من الناس من فسر الصمد بأنه. «الذي لا جوف له، ومنه يقال لسداد القارورة الصماد، وشيء مصمدٌ أي : شيء ليس فيه رخاوة »[5].

وعلى هذا التفسير تكون الدال مبدلة من التاء كما يقول قتادة، وقد استدل المشبهة بهذا التفسير على أنه تعالى جسم، وهذا باطل؛ لأن الصمد يكون بهذا التفسير «صفة الأجسام

---

(1) مفاتيح الغيب ج 3 ص 538.

(2) مفاتيح الغيب ج 9 ص 585.

(3) المقصد الأسنى ص 113.

(4) أم البراهين ص 32 وكذا المقصد الأسنى ص 104 وكذا لوامع البينات ص 305.

(5) مفاتيح الغيب ج 16 ص 776.

المتضاغطة»[1].

ويرى الإمام الرازي أن علماء التفسير قد فسروا لفظ الصمد بما يليق بكونه سبحانه يقصد في دفع الحاجات، أو بما يفيد سلب النقص عنه سبحانه وإثبات وجوب الوجود له سبحانه في ذاته، وفي صفاته مع امتناع التغير فيها [2]. فعلى التفسير الأول يكون الصمد هو المقصود في الرغائب الذي يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وعلى التفسير الثاني يكون هو الغني الحميد، ويكون هو المستغني عن كل أحد كما يقول أبو هريرة رضي الله عنه [3].

ثم يبين الإمام الرازي أن لفظ الصمد يحتمل أن يصدق على كافة ما تقدم وذلك لأنه. «بحسب دلالته على الوجوب الذاتي يدل على جميع السلوب بنفي ما لا يليق عن الذات، وبحسب دلالته على كونه مبدأ للكل يدل على جميع النعوت الإلهية » [4].

الدليل العقلي على إثبات القيام بالنفس:

أما الدليل العقلي على إثبات قيام الصانع سبحانه وتعالى بنفسه فيدل عليه ما ذكره الإمام البغدادي بقوله: «لو لم يكن .الحق سبحانه وتعالى قائمًا بنفسه لافتقر إلى محل، وكان محله بكونه صانعًا أولى منه، وإذا صح وجود الصانع وبطل افتقاره إلى محل صح أنه قائم بنفسه» [5].

ثم يفصل الإمام الغزالي البرهان السابق بقوله: «أعلم أن الأشياء تنقسم إلى ما يفتقر إلى محل كالأعراض والأوصاف فيقال فيها: أنها ليست قائمة بأنفسها وما لا يحتاج إلى محل، فيقال أنه قائم بنفسه كالجواهر إلا أن الجوهر وإن كان قائما بنفسه مستغنيا عن محل يقوم به، فليس مستغنيا عن أمور لا بد منها لوجوده، وتكون شرطا في وجوده، فلا يكون قائما بنفسه؛ لأنه يحتاج في قوامه إلى وجود غيره وإن لم يحتج إلى محل، فإن كان في الوجود موجود يكتفي

(1) المرجع السابق ص 778 بتصرف.

(2) مفاتيح الغيب ج 16 ص 777.

(3) المرجع السابق ص 778 بتصرف.

(4) المرجع السابق ص 779.

(5) أصول الدين ص 72، ويراجع الإرشاد ص 54.

ذاته بذاته، ولا قوام له بغيره، ولا يشترط في دوام وجوده وجود غيره، فهو القائم بنفسه مطلقا، فإن كان مع ذلك يقوم به كل موجود حتى لا يتصور للأشياء وجود ولا دوام وجود إلا به فهو القيوم؛ لأن قوامه بذاته وقوام كل شيء به وليس ذلك إلا الله تعالى[1].» وبالنظر إلى ما تقدم لمعنى المحل والمخصص يزداد التصور لهذا البرهان ودلالته على إثبات قيام الحق سبحانه وتعالى بنفسه؛ لأنه سبحانه لو احتاج إلى محل لكان صفة، والصفة لا تتصف بصفة المعاني كالقدرة والإرادة والعلم.. إلخ، والحق سبحانه يجب اتصافه بها ومن ثم فهو سبحانه ليس بصفة، ولو احتاج الحق سبحانه إلى مخصص لكان حادثا، وقد تقدم البرهان على وجوب القدم والبقاء.

القيام بالنفس عند ابن تيمية : -

يتناول ابن تيمية قيام الحق سبحانه وتعالى بنفسه من خلال قول الحق سبحانه ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾ [البقرة :255]، فاعتقاد قيام الحق سبحانه وتعالى بنفسه هو نهج الفرقة الناجية، ثم نجد الدكتور هراس في شرحه للعقيدة الواسطية يفسره بقوله «الذي قام بنفسه واستغنى عن جميع خلقه غنى مطلقا لا تشوبه شائبة حاجة أصلا؛ لأنه غني ذاتي، وبه قامت الموجودات كلها، فهي فقيرة إليه فقرا ذاتيا بحيث لا تستغني عنه لحظة، فهو الذي ابتدأ إيجادها على هذا النحو من الإحكام والإتقان، وهو الذي يدبر أمورها ويمدها بكل ما تحتاج إليه في بقائها وفي بلوغ الكمال الذي قدره لها، فهذا الاسم متضمن لجميع صفات الكمال الفعلية»[2]. ثم نرى ابن تيمية يبين أن من بداءة الأمور عدم احتياج القديم لغيره فيقول: «لقد علم بضرورة العقل أنه لابد من موجود قديم غني عما سواه»[3]. وهذا هو معنى القيام بالنفس.

---

(1) المقصد الأسنى ص 102.

(2) شرح العقيدة الواسطية ص 35.

(3) التدمرية ص 7.

ثم يقيم الدليل على قيام الحق سبحانه بنفسه من خلال الارتباط الضروري بين وجود الحق سبحانه وثبوت القدم والبقاء والقيام بالنفس له فيقول: «إذا علم أنه - سبحانه - موجود واجب الوجود بنفسه، وأنه قديم واجب القدم، علم امتناع العدم والحدوث عليه، وعلم أنه غني عما سواه، فالمفتقر ما سواه في بعض ما يحتاج إليه لنفسه ليس هو موجودا بنفسه، بل وجوده بنفسه وبذلك الآخر الذي أعطاه ما تحتاج إليه نفسه، فلا يوجد إلا به، وهو سبحانه غني عن كل ما سواه، فكل ما نافى غناه فهو منزه عنه»(1). ثم نجد ابن تيمية يسوق دليلا آخر على إثبات قيام الحق سبحانه بنفسه فيقول: «الموجود إما قيوم بنفسه وإما غير قيوم، وغير القيوم لا بد له من القيوم، فلزم ثبوت القيوم على التقديرين»(2). وما تقدم من حديث لابن تيمية يتلاءم مع تنزيه الحق سبحانه وتعالى وما يليق به من صفات الكمال، بيد أننا نجد ابن تيمية يأبى إلا أن يلج بنا في إشكاليات التشبيه والتجسيم بإيراد ما يوهم ذلك لا سيما إذا كان في معرض النقد أو الرد على خصومه فيورثه اللدد في الجدال الشطط في الرأي والتعصب في القول، فيقرر ما يمكن أن يلزم منه التجسيم واعتناقه.

ومن ثم نراه في معرض رده على الإمام الرازي يجنح إلى القول بأن الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسما بل إن هذا الكلام أقرب إلى الفطرة ومقرراتها، يقول ابن تيمية في رده على أساس التقديس للإمام الرازي» ومعلوم أن كون الباري ليس جسما، ليس هو مما تعرفه الفطرة بالبديهة ولا بمقدمات قريبة من الفطرة ولا بمقدمات بينة في الفطرة بل مقدمات فيها خفاء وطول، ليست مقدمات بينة ولا متفقا على قبولها بين العقلاء»(3). وهكذا ادعى ابن تيمية أن نفي الجسمية عن الله قضية لا سبيل للعلم بها بالفطرة القريبة أو البعيدة، كما أن مقدماتها من خفايا الأمور وغوامضها التي ليست محل اتفاق بين العلماء. ثم نراه يوضح حال

---

(1) الرسالة التدمرية ص 43، ويراجع جامع الرسائل ج 1 ص 59، وكذا الحموية الكبرى ص 360.
(2) الأكملية ص 12، ويراجع الإمام ابن تيمية تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء ص 159 تح عبد العزيز محمد الخليفة ج 1 ط مكتبة الرشد بالرياض.
(3) بيان تلبيس الجهمية ج 1 ص 93.

من اثبت الجسمية لله تعالى فيقول مرتبا على كلامه السابق «بل كل طائفة من العقلاء تبين أن من المقدمات التي نفت بها خصومها ذلك ما هو فاسد معلوم الفساد بالضرورة عند التأمل وترك التقليد، وطوائف كثيرون من أهل الكلام يقدحون في ذلك كله ويقولون بل قامت القواطع العقلية على نقيض هذا المطلوب، وأن الموجود القائم نفسه لا يكون إلا جسما وما لا يكون جسما لا يكون معدوما، ومن المعلوم أن هذه أقرب إلى الفطرة من الأول»(1).

وهكذا يفهم من كلام ابن تيمية أن الحق سبحانه وتعالى، لكي يكون قائما بنفسه فإنه لا بد أن يكون جسما لقرب ذلك من الفطرة. ثم نجد ابن تيمية في موضع آخر يبين أنه لا يعني بالقائم بنفسه إلا ما نعنيه بالجسم اصطلاحا. يقول ابن تيمية .... بعد بيانه لمعنى الجسم «فإن من المعلوم من القائم بنفسه أنه جسم، ومن القائم بغيره أنه عرض وإن القائم بنفسه لابد أن يتميز منه شيء عن شيء...والقائم بغيره لابد أن يحتاج إلى محله ... وجماع الأمر أنه سبحانه قائم بنفسه متميز عن غيره»(2).

وهذا خلط من ابن تيمية بين قيام الحق سبحانه بنفسه وبين معنى الجوهر، ولعلنا نلحظ أن إمام الحرمين عندما أثبت قيام الحق سبحانه بنفسه أكد على أمرين: الأول: استغناؤه عن المحل، والثاني: استغناؤه سبحانه وتعالى عن المخصص، ومن ثم سلم له الاستدلال والحديث عن قيام الحق سبحانه بنفسه، بيد أن ابن تيمية لم يفهم من قيام الحق سبحانه وتعالى بنفسه سوى استغناؤه عن المحل ومن ثم خلط بينه وبين الجوهر وأثبت الجسمية له سبحانه، ومن ثم نجد نصوصا تقرب من الجهر والمكاشفة يقرر فيها ابن تيمية أنه لا يعني بالقائم بنفسه إلا ما نعنيه بالجسم فيقول «فالمثبتة يعلمون بصريح العقل امتناع أن يكون موجودا معينا مخصوصا قائما بنفسه ويكون مع ذلك لا داخل العالم ولا خارجه، وأنه في اصطلاحهم لا جسم ولا عرض ولا جسم متحيز كما يعلمون أنه يمتنع أن يقال: إنه لا قائم بنفسه، ولا

---

(1) بيان تلبيس الجهمية ج1 ص 94.

(2) المرجع السابق ج2 ص 67 تح محمد بن عبد الرحمن بن قاسم ط الحكومة مكة المكرمة 1329.

قائم بغيره فإنك إذا استفسرتهم عن معنى التحيز ومعنى الجسم فسروه بما يعلم أنه الموصوف بأنه القائم بنفسه لهذا لا يعقل أحد ما هو قائم بنفسه إلا ما يقولون هو متحيز وجسم. فدعوي المدعين وجود موجود ليس بمتحيز ولا جسم ولا قائم بمتحيز أو جسم مثل دعواهم وجود موجود ليس قائما بنفسه ولا قائما بغيره...، ومن قيل له: هل تعقل شيئا قائما بنفسه ليس في محل وهو مع هذا ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز، ومع هذا أنه لا يجوز أن يكون فوق غيره ولا تحته... ونحو ذلك من الأوصاف السلبية التي يجب أن يوصف ما يقال إنه ليس بجسم ولا متحيز؟، لقال حاكما بصريح عقله: هذه صفة المعدوم لا الموجود، كما سمعنا ورأينا أنه يقول ذلك عامة من يذكر له ذلك من أهل العقول الصحيحة الذكية، وكما يجده العاقل في نفسه»[1]. ولعلنا نلاحظ من هذه النصوص تأكيد ابن تيمية على أنه لا يعقل قائم بنفسه إلا ما كان جسما متحيزا، وابن تيمية هنا إنما يناقض نفسه إذ أن ما قرره مبني على قياس الباري سبحانه على الموجودات، وإدخاله في قضية واحدة يستوي فيها مع سائر أفراد القائم بنفسه فما بال ابن تيمية لا يفطن إلى ما قرره من نفي القياس الشمولي والإنكار على من أدخل الباري في قضية كلية مع غيره، يستوي فيها مع غيره من الأفراد إلا إذا استعمل في إثبات التنزيل ويرضاه إذا خالف؟ وقد قرر ابن تيمية هذا في غير موضع من كتابه تلبيس الجهمية[2].

(1) بيان بلبيس الجهمية ج1 ص 335، 338.

(2) يراجع على سبيل المثال تلبيس الجهمية ص 68، 69.

تفسير الإمام ابن تيمية لقول الحق سبحانه : (ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ) [البقرة : 255]:

مر بنا في موضع سابق كيف تصور الإمام الرازي معنى القيوم في الآية الكريمة السابقة، ودلالة ذلك على إثبات قيام الحق سبحانه بنفسه واستغنائه عما سواه.

هنا نجد ابن تيمية يتعرض لبيان القيومية من خلال هذه الآية الكريمة في ألفاظ ومعان توهم التجسيم والتشبيه، دفعه إليها أيضا اللدد في الجدال مع مخالفيه، ومن ثم يفسر (القيوم) هنا بالحركة والهبوط والارتفاع المناقض للثبات وعدم الحركة فيقول في رده على من فسر (القيوم) بالثبات وعدم الزوال «وأما دعواك أن تفسير القيوم الذي لا يزول عن مكانه فلا يتحرك، فلا يقبل منك هذا التفسير إلا بأمر صحيح مأثور عن النبي ﷺ أو عن بعض أصحابه أو التابعين؛ لأن الحي القيوم يفعل ما يشاء ويتحرك إذا شاء، ويهبط ويرتفع إذا شاء، ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس إذا شاء؛ لأن ذلك أمارة ما بين الحي والميت؛ لأن كل متحرك لا محالة حي، وكل ميت غير متحرك لا محالة»(1). وما تقدم يورث العجب من ابن تيمية عليه رحمه الله، وذلك لأمور، منها:

1- أنه دفع شناعة بما هو أشنع، وفسادا بما هو أفسد، فهل يعقل إذ ما فسر إنسان (القيوم) بالثبات أن نرد عليه بإثبات الحركات الحادثة؟!.

2- هل يليق أن نقول في حق الذي ليس كمثله شيء أنه تعالى يتحرك ويهبط ويرتفع ويقوم ويجلس إذا شاء، ونجعل ذلك أمارة لحياته ومعنى لقيوميته.

3- كذلك نلاحظ أن ابن تيمية اعتمد فيما تقدم على قياس الغائب على الشاهد، ومن المعلوم أنه قياس غير مسلم به في مجال العقائد، كما يتنافى في الوقت ذاته مع منهجه النصي.

4- نلحظ كذلك أن ابن تيمية نفى المعنى الحسي «للقيوم» وهو الاستقرار في المكان، بإقرار معنى حسي آخر وهو إثبات الحركة والانتقال. ألم يكن الأليق بتنزيه الله تعالى أن يقول

(1) شرح العقيدة الأصفهانية ص 61.

كما قال مجاهد وهو من أئمة السلف القيوم هو: «القائم على كل شيء فهو قائم بتدبير أمر الخلق في إيجادهم وفي أرزاقهم» أو كما قال الضحاك: «القيوم الدائم الوجود الذي يمتنع عليه التغيير»[1]؟!.

إذ القول الأول حاصلة أنه سبحانه مقوم لغيره، والثاني مرجعه إلى كونه سبحانه قائم بنفسه في ذاته وفي وجوده، وهذه كلها معان تليق بذات الله سبحانه وتعالى.

رأي ابن تيمية في قول الحق سبحانه (الله الصمد).

لقد تقدم عند علماء الأشاعرة بيان المراد بلفظ (الصمد) ودلالته على القيام بالنفس، وارتباطه في المعنى بما يليق بجلال الله سبحانه وتعالى من معاني التنزيه والتقديس.

وإذا أتينا إلى التعرف على معنى هذا اللفظ عند ابن تيمية فإننا نجده في الرسالة الأكملية يذكر أن معنى (الصمد) هو «الكامل» وقد روي هذا المعنى عن ابن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما. وذكر في معناه كذلك أنه «السيد» الذي كمل في سؤدده و «العظيم» الذي كمل في عظمته و «الغني» الذي كمل في غناه.... ثم يقول ابن تيمية : «ولم يعلم أحد من الأمة نازع هذا المعنى بل هذا المعنى مستقر في فطر الناس»[2]. وإلى هنا يكون من الواضح أن ابن تيمية التزم بما قطعه على نفسه في بداية الرسالة الأكملية عندما ذكر أنه خصها لبيان ما يجب لله من صفات الكمال، ومن ثم كان كلامه السابق في تفسير لفظ (الصمد) والذي ذكر فيه معاني تليق بتنزيه الله مؤكدا على عدم منازعة أحد من الأمة في هذه المعاني لاستقرارها في الفطر والنفوس.

بيد أن ابن تيمية لم يثبت على ذلك إذ نراه في كتبه التي تأخذ طابع الجدال لا سيما مع الإمام الرازي يجنح إلى الألفاظ والمعاني الموهمة نصرة لرأيه بغض النظر عن ملاءمتها للتنزيه أم لا، ومن ثم نجد ابن تيمية يذكر رأي المشبهة والمجسمة في بيان معنى (الصمد) ثم نراه يلتزم هذا

(1) مفاتيح الغيب ج3 ص 542.

(2) الرسالة الأكملية ص، 8، وكذا المنحة الإلهية في شرح الواسطية ص 18.

الرأي بل ينسبه إلى السلف والصحابة. ولننظر إلى كلامه الذي يقول فيه عن عقائد المجسمة «وقد احتج بسورة الإخلاص من أهل الكلام المحدث من يقول الرب جسم، كبعض الذين وافقوا هشام بن الحكم ومحمد بن كرام وغيرهما، قالوا: هو صمد والصمد لا جوف له، وهذا إنما يكون في الأجسام المسمطة فإنها لا جوف لها كما في الجبال والصخور... وقالوا: أصل الصمد الاجتماع ومنه تصميد الماء، وهذا إنما يعقل في الجسم المجتمع، وأما النفاة فقالوا: الصمد الذي لا يجوز عليه التفريق والانقسام»(1).

وبعد أن ذكر ابن تيمية ما تقدم من معتقد للمجسمة في معنى لفظ (الصمد) نراه يحكي عينه عن الصحابة والتابعين وعن عامة السلف فيقول: «قد أخبر الله تعالى في كتابه أنه الصمد، وقد قال عامة السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم: أن الصمد هو الذي لا جوف له، وقالوا: أمثال هذه العبارات التي تدل على أن معناه لا يتفرق، واللغة تدل على ذلك فإن هذا اللفظ وهو لفظ (صمد) يقتضي الجمع والضم كما يقال (صمت المال إذ جمعته) وقد قال من قال من حذاق أهل الكلام وغيرهم: إن هذا تفسير المجسمة؛ لأن الأجسام نوعان: أجوف ومصمت، قالوا: هذا يقتضي أنه جسم مصمت لا جوف له»(2) ويقول في موضع آخر «ولفظ (الصمد) يدل على أنه لا جوف له، ليس كما قال طائفة من الناس إن الصمد في اللغة إنما هو السيد، ويتعجبون مما نقل عن الصحابة والتابعين من أن (الصمد) لا جوف له، فإن أكثر الصحابة والتابعين فسروه بهذا وهم أعلم باللغة وتفسير القرآن، ودلالة اللفظ عليه أظهر من دلالتها على السؤدد وذلك أن لفظ (صمد) يدل على الاجتماع

---

(1) ابن تيمية كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في العقيدة ج 17 ص 269 تح عبد الرحمن بن قاسم النجدي ط مكتبه ابن تيمية، نسبة ذلك إلى المجسمة في مقالات الإسلاميين ج1 ص 209 تح محمد محيي الدين عبد الحميد ط مكتبة النهضة.

(2) المرجع السابق ج17 ص 296 ويراجع ابن القيم الصواعب المرسلة ج3 ص 1025 ط دار العاصمة الرياض تح علي بن محمد خليل الله.

والانضمام المنافي للتفرق والخلو والتجويف كما يقال (صمد المال إذا جمعه).... ولهذا يقال للعظام ونحوها من الأجسام منها أجوف ومنها مصمت(1).

ثم يقول متابعا: الاسم (الصمد) فيه للسلف أقوال متعددة قد يظن أنها مختلفة وليست كذلك، بل كلها صواب والمشهور منها قولان: أحدهما :الصمد هو الذي لا جوف، والثاني: السيد الذي يصمد إليه في الحوائج... والاشتقاق يشهد للقولين جميعا وهو على المعنى الأول، فإن الأول أصل للثاني... وأصل هذه المادة الجمع والقوة، ويقال في اللغة: على ما لا جوف له، فإن الشيء كلما اجتمع بعضه إلى بعض ولم يكن فيه خلل كان أقوى مما إذا كان فيه خلو، ولهذا يقال للمكان الغليظ المرتفع صمد لقوته وتماسكه واجتماع أجزائه(2).

ولعلنا نلحظ فيما تقدم ترجيح ابن تيمية أن يكون لفظ (الصمد) بمعنى الذي لا جوف له، ثم رأيناه أبي إلا أن يحكم اللغة بألفاظها ومعانيها المتبادرة للذهن في المسألة، فرأيناه وقد لجأ إلى ألفاظ لا تليق إلا بالأجسام الحادثة، ولنسترجع كلامه: أن الشيء كلما اجتمع بعضه إلى بعض ولم يكن فيه خلل كان أقوى مما إذا كان فيه خلو ولهذا يقال للمكان الغليظ المرتفع (صمد)... إلخ» أما كان يكفيه بدلا من هذا الكلام الموهم أن يقول ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، مؤثرا التنزيه للباري سبحانه عن كل موهم سواه.

(1) تلبيس الجمهية ج2 ص 59، 60، ويراجع ابن تيمية الجواب الصيح لمن بدل دين المسيح ج4 ص 407 تح د/ علي ناصر وآخر ط دار العاصمة الرياض.

(2) ابن تيمية تفسير صورة الإخلاص ص 5، 16، ويراجع الشيخ محمد صالح بن عثيمين المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية ص 45 تح أشرف عبد المقصود ط1 مكتبه طبرية الرياض ويراجع د/ عبد الرحمن بن صالح المحمود موقف ابن تيمية من الأشاعرة ج3 ص 1047 ط مكتبة الرشد الرياض.

ملاحظات ومناقشات على ما ذكره ابن تيمية:

إذا ما نظرنا فيما تقدم من كلام لابن تيمية حول لفظ الصمد فإننا نلاحظ ما يلي:

1- إن ابن تيمية تناقض مع نفسه كثيرا فهو عندما فسر (الصمد) في الأكملية بالمستحق للكمال.. إلخ، ذكر أنه لم يعلم أحد من الأمة نازع في هذا المعنى ثم رأيناه وقد ناقض نفسه عندما فسر (الصمد) بأنه هو الذي لا جوف له مرجحا هذا التفسير على سائر ما عداه، وناسبا إياه للسلف والصحابة والتابعين.

2- كذلك وجدنا ابن تيمية وقد ذكر أن المشبهة والمجسمة قد فسروا (الصمد) بأنه الذي لا جوف له، ثم يعود فينسب هذا التفسير إلى الصحابة والتابعين.

3- وإذا أتينا إلى اللغة التي جعلها ابن تيمية فيصلا لفهم ظواهر الآيات، منكرا المجاز فيها لنعرف دلالة لفظ (الصمد) من خلال معاجمها فإننا سنجد ابن فارس في (مقاييس اللغة) يقول «الصمد من صمد وهو أصلان: أحدهما: القصد، والآخر: الصلابة في الشيء، والله جل ثناؤه الصمد؛ لأنه يصمد إليه عباده بالطلب والدعاء، ويقال فلان مصمد إذا كان سيدا يقصد إليه في الأمور»[1]. ولعل مما يشهد لما تقدم قول الشاعر:

عَلَوْتُهُ بِحُسَامٍ ثُمَّ قُلْتُ لَهُ ... خُذْهَا حَذِيفُ فَأَنْتَ السَّيِّدُ الصَّمَدُ[2]

أما في (لسان العرب) فإننا نجد ابن منظور يقول «صمده وصمد إليه أي قصده، والصمد بالتحريك: السيد المطاع الذي لا يقضي دونه أمر، وقيل الذي يصمد إليه بالحوائج...، والصمد من صفاته تعالى وتقدس؛ لأنه أصمدت إليه الأمور فلم يقضِ فيها غيره. وقيل: المصمت الذي لا جوف له، وهذا لا يجوز على الله عز وجل، والمصمد لغة في المصمت، وهو الذي لا جوف له»[3]. وقد ذكر هذا المعنى على النحو السابق ابن السكيت في إصلاح

---

(1) أحمد بن فارس مقاييس اللغة ج3 ص 310 ط دار الفكر بيروت تح عبد السلام هارون.

(2) وهذا البيت مروي في لسان العرب ج3 ص 259 وليس فيه نسبة لأحد من الشعراء.

(3) لسان العرب ج3 ص 258.

المنطق، والفيروز أبادي في القاموس المحيط وغيرهما[1]. وقد رجح صاحب القاموس المحيط في معنى (الصمد): القصد في الحوائج وغير ذلك مما ذكره علماء الأشاعرة، وعد ما دونه ممكنا رجحه ابن تيمية من صفات الأجسام والحوادث والجمادات[2].

وفي مختار الصحاح للرازي اكتفي بتفسير (الصمد) بأنه «السيد الذي يصمد إليه في الحوائج أي يقصد»[3]، ولم يذكر غير ذلك في بيان معناه ولعل هذا يشعر بترجيح هذا المعنى ووضوحه فيه. وعلى هذا فإن البحث اللغوي يدل على أن ما ذكره علماء الأشاعرة من تفسير (الصمد) بالمقصود إليه في الحوائج وغير ذلك من المعاني التي أكدوا عليها، أليق بتنزيه الله تعالى عن الجسمية ولوازمها، أما ما ذكره ابن تيمية مرجحا إياه من قوله إنه المصمت الذي لا جوف له، فهذا في ظاهره يحتمل إفادة التجسيم، ولهذا استدل به المجسمة كما ذكر ابن تيمية نفسه.

4- وإذا أتينا إلى سياق السورة وترابط آياتها نجد أن ما جرى عليه علماء الأشاعرة من تفسير للفظ (الصمد) هو الأليق في هذا المقام، فإذا ما ثبت أنه سبحانه وتعالى هو الإله الواحد فمن مقومات ذلك غناه سبحانه عن غيره، ومن ثم يكون وحده المقصود لقضاء الحوائج.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هذا التفسير للفظ الصمد هو الأليق بسياق الآيات. أما تفسيره بالمصمت أو الذي لا جوف له ففيه خفاء في إظهار العلاقة بين الآيات في السورة، ولا يتضح المعنى إلا بتعسف.

5- كذلك نجد أن تفسير علماء الأشاعرة للصمد بأنه المصمود إليه في الحوائج. هذا التفسير أدل على التنزيه؛ لأنه يفيد إثبات كمال هذا الوصف لله سبحانهن فيكون سبحانه هو

---

(1) يراجع يعقوب بن إسحق بن السكيت إصلاح المنطق ج1 ص 49 تح أحمد محمد شاكر ط دار المعارف، وكذا الفيروز أبادي القاموس المحيط صمد ج1 ص 375.

(2) القاموس المحيط ص 375.

(3) مختار الصحاح للرازي ص 368 تح محمود خاطر ط دار الحديث.

القائم بنفسه المستغني عن غيره مطلقا وكل ما عداه محتاج إليه، ولهذا روي الطبري بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه فسر الصمد فقال «السيد الذي كمل في سؤدده، والشريف الذي كمل في شرفه، والغني الذي كمل في غناه»[1]. فهذا الوصف يقتضي الاستغناء المطلق عما سواه، وكما يقول الإمام الرازي «الجسم لا يثبت له الغني، بل هو مفتقر إلى جزئه؛ لأن كل جسم مركب وكل مركب محتاج إلى غيره، والمحتاج إلى الغير لا يكون غينا ولا صمدا مطلقا»[2].

6- كذلك نجد أن ابن تيمية قد حكم اللغة بصورة انتقائية مؤيدا المرجوح منها، إذ إن لفظ الصمد له العديد من الدلالات والمعاني اللغوية منها المصمت الذي لا جوف له، وهذا المعنى قد رجحه ابن تيمية ناسبا إياه للسلف. وبجانب هذا المعنى هناك معنى آخر وهو الثابت المستمر في الألوهية. والأول موهم للتشبيه ،ومع هذا اعتد به ابن تيمية ناسبا إياه للسلف دون مرجح، في حين أنه كان من الممكن أن يغلب جانب التنزيه أخذا بالمعنى الثاني رابطا بين الأحدية والصمدية على اعتبار أن الأحدية الدائمة ثابتة لله سبحانه وتعالى على سبيل الاستمرار الذي لا يشوبه التغير.

7- كذلك نلاحظ أن ابن تيمية في رسالته الأكملية لم يفسر (الصمد) بالمصمت، أو الذي لا جوف له، وإنما ذكر في تفسيره ما ذهب إليه علماء الأشاعرة من معان وكأني به وقد استيقنها في نفسه لمناسبتها لتنزيه الحق وجلاله، بيد أنه عدل عنها في كتبه التي غلب عليها لجج الجدال والخصومة مع الإمام الرازي وغيره، فجنح إلى الموهم للتشبيه مدافعا عنه في سبيل نصرته لرأيه.

8- وإذا وجدنا عند أحد من المتقدمين تفسيرا (للصمد) بأنه الذي لا جوف له، فهذا التفسير قد يكون له معنى صحيح مغاير للمعنى الذي أراده ابن تيمية ، بأن يقال : قولهم

(1) تفسير الطبري ج20 ص 347.

(2) الإماما الرازي أساس التقديس ص 19، 20.

(الصمد هو الذي لا جوف له) بمعنى أنه الذي يجوز له أن يكون له جوف لا الذي يتصور وجود جوف ولكن ليس له ذلك بالفعل.

9- وإذا ما تأملنا آراء المفسرين في تفسير لفظ (الصمد) فإننا نجد أنهم قد خالفوا ما ذكره ابن تيمية وما رجحه في المسألة، يقول الإمام البيضاوي «الله الصمد السيد المصمود إليه في الحوائج من صمد إذا قصد، وهو الموصوف به على الإطلاق فإنه يستغني عن غيره مطلقا وكل ما ما عداه محتاج إليه في جميع جهاته»[1]. وقد روي هذا المعنى عند غيره من المفسرين[2].

10- وإذا كان ابن تيمية قد فسر الصمد بأنه الذي لا جوف له أو المصمت ونسب ذلك إلى السلف، فإننا نجد عبارات السلف على خلاف ما ذهب إليه، بل ورد في أقوالهم نفي التوحيد عمن زعم أنه لا جوف له. فهذا هو أبي بن كعب يفسر الصمد بأنه «الذي ليس عدل ولا مثل». كذلك نجد عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يفسره «بالمصمود إليه في الحوائج». وإلى عين هذا ذهب الحسن، وسعيد بن جبير رضي الله عنه، وزاد سعيد بن جبير «ما وحد الله من زعم أنه لا جوف له، فهو أعظم من أن تقع الأوهام على صفته أو تدرك العقول كنه عظمته، ولكن الصمد هو السيد» وقال عكرمة: «الصمد الظاهر فوق عباده»[3].

11- وإذا كان ابن تيمية قد نسب رأيه في المسألة إلى الصحابة والتابعين فإننا يمكن أن نستعرض ما ورد عنهم في المسألة على النحو التالي:

---

(1) الإمام البيضاوي أسرار التنزيل وأنوار التأويل ج.. ص..

(2) يراجع الإمام القرطبي الجامع لأحكام القرآن ج10 ص 543 ط دار الغد.

(3) ترجع هذه الأقوال وغيرها في تفسير الصمد الإمام الصنعاني تفسير القرآن ص 407 ج3 تح مصطفى مسلم ط م الرشد الرياض، وكذا الإمام ابن كثير تفسير القرآن العظيم ج4 ص 571 ط دار الفكر بيروت.

أولا: أخرج أبو الشيخ بسنده عن أنس رضي الله عنه حديثا طويلا وفيه أن اليهود سألت النبي ﷺ عن (الله الصمد) قال: «ليس بالأجوف» وهذا الحديث منكر المتن، سقيم السند، وفيه يحيى بن عبد الله وهو ضعيف[1].

ثانيا: أخرج الطبري في تفسيره بسنده عن صالح بن حيان عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: «لا أعلمه إلا قد رفعه». قال «الصمد الذي لا جوف له» وهو ضعيف أيضا وفي سنده محمد بن رومي وهو لين الحديث، وكذا عبيد الله بن سعيد، وصالح بن حيان وهما من الضعفاء[2].

ثالثا: أخرج ابن أبي عاصم بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال «الصمد الذي لا جوف له» وهو ضعيف أيضا وفي سنده من خلال روايات عدة عبد الله بن ميسرة ومحمد بن ربيعة الكلابي، وسلمة بن سابور، وعطية بن سعد وكلهم من الضعفاء[3].

رابعا: أخرج الطبري بسنده عن سعيد بن المسيب قال «الصمد الذي ليس له حشوة» وهو ضعيف أيضا ففي سنده عثمان بن عبد الملك الملقب بالمستقيم، وهو من الضعفاء[4].

خامسا: أخرج ابن أبي عاصم بسنده عن ميسرة ابن يعقوب الطهوي أنه قال «الصمد المصمت» وميسرة قيل عنه بأنه مقبول في الرواية وقد روى هذا الأثر عنه عطاء بن السائب ، وقيل فيه: تغير بآخره، وساء حفظه»[1].

---

(1) العظمة ص 370، الدر المنثور للسيوطي ج6 ص 410، ويراجع ترجمة يحي بن عبد الله في لسان الميزان ج7 ص 434 وله رواية في هذا الموضوع عن ابن عباس وهو متروك كما ترجم له في الضعفاء للعقيلي ج1 ص 38، والمجروحين لابن حبان ج1 ص 96، دار الوعي.

(2) تفسير الطبري 345/3،وأبو الشيخ في العظمة ج1 ص 378، وتراجع ترجمة محمد بن رومي الجرح والتعديل ج8 ص 21، والضعفاء للعقيلي ج3 ص 121، والتقريب ص 271.

(3) السنة ج1 ص 226 ويراجع ترجمة هؤلاء في الضعفاء النسائي ج1 ص 65، تقريب التهذيب 478، لسان الميزان ج3 ص 68 المجروحين لابن حبان ج2 ص 273.

(4) يراجع تفسير الطبراني ج30 ص 344 وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة ج1 ص 301 ويراجع ترجمة المستقيم عثمان بن عبد الملك في الضعفاء لابن الجوزي ج2 ص 170.

سادسا: أخرج الطبري بسنده عن الضحاك بن مزاحم أنه قال «الصمد أنه لا جوف له» والضحاك قال فيه ابن حجر: «صدوق كثير الإرسال»[2].

سابعا: أخرج ابن أبي عاصم وغيره بسند صحيح عن مجاهد بن جبر رحمه الله أنه قال «الصمد المصمد الذي لا جوف له». وكذا أخرجه بسند صحيح عن الحسن البصري[3] وبالنظر إلى ما تقدم نقول: إنه لا يخفى ما في نسبة تفسير ابن تيمية للصمد «بالمصمت أو الذي لا جوف له» إلى أكثر الصحابة والتابعين وعامة السلف من المبالغة، إذ لم يصح عن صحابي واحد، وإنما صح عن اثنين من التابعين وأمام ذلك جمع من الأقوال التي يفسر فيها السلف لفظ (الصمد) بغير هذا التفسير، فكيف يعد الأول مذهبا لهم؟ ولم لا يعد الآخر؟ وما يصح عن بعض التابعين في تفسيره فليس فيه الولوج في شرحه بالخلو من التجويف والانضمام المنافي للانفتاح والتفريج ونحوها من صفات الأجسام، فلا يزيد ما نقل فيه عن التابعين على كونه تفسيرا لغويا لأصل لفظ (الصمد) قبل وصف الباري به، ويعد تفسيرا لما يوصف به من الأجسام وإذا كان الأمر مداره على اللغة فقد مر بنا أن ابن منظور قد ذكر التفاسير المتعددة للفظ الصمد في اللغة، بيد أنه بين أن ما ذهب إليه ابن تيمية من تفسير لهذا اللفظ لا يليق بجلال الله سبحانه، إذ هو من خواص الأجسام.

---

(1) السنة ج1 ص 303 ويراجع التقريب ص 255 وتهذيب الكمال ج14 ص 388 والميزان ج5 ص 90.

(2) تفسير الطبري ج30 ص 344 ويراجع التقريب ص 280.

(3) السنة ج1 ص 301، 302، وكذا تفسير الطبري ج3 ص 344.

المبحث الرابع
المخالفة للحوادث

لعل أول من عنون لهذه الصفة بهذا الاسم عند علماء الكلام هو إمام الحرمين الذي يقول في (الإرشاد) «من صفات الله المخالفة للحوادث... فالرب تعالى لا يشبه شيئا من الحوادث ولا يشبهه شيء»[1] وكلام الإمام الأشعري، ومن بعده الإمام الباقلاني يدور حول ما تقدم من معنى وإن لم يطلقا عليها هذا الاسم.

ويعرف علماء الأشاعرة هذه الصفة بأنها «عدم مماثلة الله تعالى لشيء في الذات والصفات والأفعال، أي: لا يماثله تعالى شيء من الحوادث مطلقا لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال»[2] والمخالفة الواجبة لله تعالى هنا هي مطلق المخالفة، وهي أعم من أن تكون في الذات فقط أو في الصفات فقط أو في الأفعال، بل هي مخالفة شاملة في جميع ما ذكر. وإذا كان الحق سبحانه ثبت له القدم والبقاء فإنه لا يجوز أن يشبه المخلوقات، أو أن يشبهه شيء منها[3].

الأدلة النقلية على إثبات مخالفة الله للحوادث:

لقد تناثرت الأدلة في القرآن الكريم على إثبات مخالفة الحق سبحانه وتعالى للحوادث من ذلك قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ الشورى (11). وقوله سبحانه ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ الإخلاص (4) وقوله سبحانه﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾مريم (65).

يقول الإمام الرازي في بيان معنى آية سورة الشورى ودلالتها على نفي الجسمية عن الله، وغيرها من صفات الحوادث احتج علماء التوحيد قديما وحديثا بهذه الآية في نفي كونه تعالى

(1) الإرشاد قواطع الأدلة ص 34.

(2) شرح أم البراهين في علم الكلام ص 31.

(3) أ.د عبد العزيز سيف النصر المنهج الإسلامي في العقائد والأخلاق ص 81 الطبعة الأولى 1977.

جسما مركبا من الأعضاء والأجزاء وحاصلا في المكان والجهة، وقالوا لو كان جسما لكان مماثلا لسائر الأجسام، فيلزم حصول الأمثال والأشباه له، وذلك باطل بصريح قوله تعالى ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾ الشورى 11[1]

ويقول الإمام السنوسي في بيان معنى هذه الآية ودلالتها على التنزيه وإثبات ما يليق بالحق سبحانه وتعالى من صفات: فأول هذه الآية تنزيه وآخرها إثبات، فصدرها يرد على المجسمة، وأضرابهم، وعجزها يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات، وحكمة تقديم التنزيه في الآية، وإن كان من باب تقديم السلب على الإثبات، وإن كان في كثير من المواطن انعكس أنه لو بدأ بالسمع والبصر؛ لأوهم التشبيه إذ الذين يألفون في الشاهد في السمع أنه بأذن، وفي البصر أنه بحدقة، سبحانه، وإن كلا منهما إنما يتعلق في الشاهد ببعض الموجودات دون بعض، وعلى صفة مخصوصة من عدم البعد جدا ونحو ذلك، فبدأ في الآية بالتنزيه؛ ليستفاد منه نفي الشبيه له تعالى مطلقا حتى في السمع والبصر اللذين ذكرا بعد، فإن سمعه تعالى وبصره ليسا كسمع الخلق وبصرهم؛ لأن سمعه تعالى وبصره صفتان قائمتان بذاته العلية التي يستحيل عليها الجرمية والجارحة ولوازمها، واجبتا القدم البقاء متعلقتان بكل موجود قديما كان أو حادثا، ذاتا كان أو صفة، ظاهرا كان أو باطنا[2].

أما آية سورة مريم فإن الإمام الرازي يبين أنها تضمنت الدلالة على أن الحق سبحانه لا سمي له، نظرا لتفضله بالخلق والإيجاد وهو في الوقت ذاته لا شريك له في ذات أو صفة أو فعل[3] وإذا أتينا إلى سورة الإخلاص ودلالتها على مخالفة الحق سبحانه للحوادث فإننا نري

(1) مفاتيح الغيب ج14 ص 13.
(2) شرح أم البراهين ص 31.
(3) مفاتيح الغيب ج10 ص 492.

الإمام الباقلاني يقول: «إن ذاته سبحانه لا تشبه ذوات الخلق، ولا يوصف شيء من صفاته بصفات الخلق والدليل على هذا قوله تعالى ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾الإخلاص 4[1]

ويقول الإمام الرازي: إن شيئا من الموجودات يمتنع أن يكون مساويا له في شيء من صفات الجلال والعظمة، وأما الوجود فلا مساواة فيه؛ لأن وجوده من مقتضيات حقيقته، فإن حقيقته غير قابلة للعدم من حيث هي هي، وأما سائر الحقائق فإنها قابلة للعدم.[2]

وهكذا نظر علماء الأشاعرة إلى هذه الآيات الكريمة فاستخرجوا منها الدلالات والمعاني العقلية التي تشهد للحق سبحانه وتعالى بالمخالفة لكافة الحوادث في الذات والصفات والأفعال.

الأدلة العقلية على مخالفة الحق سبحانه وتعالى للحوادث:

انطلق علماء الأشاعرة من القرآن الكريم ليقيموا الأدلة والبراهين العقلية على مخالفة الباري سبحانه وتعالى للحوادث مستندين في المسألة إلى قضية التخالف بين القديم والمحدث.

فها هو ذا الإمام الأشعري يقول «فإن قال قائل: لم زعمتم أن الباري سبحانه لا يشبه المخلوقات.

قيل له: لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدوث حكمها ولو أشبهها لم يدخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها.

فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثا مثلها من جميع الجهات، وإن أشبهها من بعضها كان محدثا من حيث أشبهها ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديما، وقد قال الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى 11]. وقد قال الله تعالى ﴿ وَلَمْ

(1) الإنصاف ص 34.

(2) مفاتيح الغيب ج16 ص 738.

يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ﴿٤﴾»[1]. وإلى نحو ما تقدم في الاستدلال والاستناد الجوهري فيه إلى قضية التخالف بين القديم والمحدث ذهب الإمام الباقلاني[2] وكذا الإمام الإمام الجويني في الإرشاد والشامل وغيرهما[3].

وقد سرى هذا المسلك في الاستدلال على مخالفة الله تعالى للحوادث والاستناد إلى المخالفة بين القديم والمحدث عند المتأخرين من علماء الأشاعرة على غرار ما وجد عند أسلافهم من متقدمي علماء المذهب، فها هو الإمام السنوسي يقول: «وأما برهان وجوب مخالفته سبحانه للحوادث فإنه لو ماثل شيئا منها لكان حادثا وذلك محال لما عرفت قبل من وجوب قدمه وبقائه، فلا شك أن كل مثلين لا بد أن يجب لأحدهما ما وجب للآخر ويستحيل عليه ما استحال عليه ويجوز له ما جاز عليهِ، وقد عرفت بالبرهان القاطع أن كل ما سوى الحق جل وعز يجب له الحدوث، فلو ماثل تعالى شيئا مما سواه لوجب له جل وعز من الحدوث ما وجب لذلك الشيء، وذلك باطل لما عرفت بالبرهان القاطع من وجوب قدمه تعالى وبقائه، وبالجملة لو ماثل تعالى شيئا من الحوادث لوجب له القدم لألوهيته، والحدوث لغرض مماثلته للحوادث وذلك جمع بين المتنافيين بالضرورة»[4].

ومن ثم ينتهي علماء الأشاعرة إلى أن الحق سبحانه وتعالى كما أنه لا يشبه المخلوقات كذلك لا يشبهه شيء منها؛ لأنه سبحانه كما باين المخلوقات بقدمه فكذلك باينته المخلوقات بحدوثها، وكما يعبر الإمام الغزالي: الحق سبحانه هو الحي القيوم الذي ليس كمثله شيء،

---

(1) اللمع ص 20، 21.
(2) الإنصاف ص 32 وكذا هوامش على العقيدة النظامية ص 135.
(3) الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص 56، كذا الشامل ص 337 وما بعدها ويراجع الاقتصاد في الاعتقاد ص 41.
(4) شرح أم البراهين ص 52.

وأني يشبه المخلوق خالقه، والمقدور مقدره والمصور مصوره، والأجسام والأعراض كلها من خلقه وصنعه فاستحال القضاء عليها بمماثلته ومشابهته[1].

وإذا كان علماء الأشاعرة قد انتهوا باستدلالهم على إثبات مخالفة الله تعالى للحوادث إلى تأسيس المسألة على التخالف بين القديم والمحدث فإننا نجد الإمام الماتريدي قد أسس المسألة على إثبات الوحدانية لله سبحانه بمعنى أن الحق لو شابه أو شابهه شيء من خلقه لانتفت عنه الوحدانية[2].

وفي كل الأحوال فإن ما ذهب إليه الإمام الأشعري والماتريدي منصب على طريق البرهنة ومسلك الاستدلال، وإلا فإن مخالفة الحق سبحانه للحوادث منبثة في سائر الصفات وبجميع صنوف وضروب المخالفة؛ إذ الحق سبحانه لا يشبه شيء في ذات أو صفة أو فعل[3].

وفي النهاية تبقي ثمرة الاعتقاد بهذه الصفة ألا وهي: «وجود تعظيم في القلب يمنع من التعطيل والتشبيه، فليس يكفي في القضية الركون إلى العقل المجرد وأحكامه بل ينبغي أن يصاحب هذا الاعتقاد استشعار ذلك التعظيم في القلب والوجدان، بما يعنيه ذلك التعظيم من تمثل لجلال الحق وعظمته ومجده وكبريائه، فيكون الحق سبحانه أعظم من كل عظيم في وجوده وأعظم من كل عظيم في علمه وقدرته وقهره وسلطانه ونفاذ حكمه، وأعظم من كل عظيم في أن العقول لا تصل إلى كنه صمديته والأبصار لا تحيط بسرادقات عزته... فسبحانه من ملك تحيرت العقول في أنوار صمديته وبطلت الأفهام في إشراق عزته»[4].

---

(1) إحياء علوم الدين ص 98 ويراجع قواعد العقائد ص 49 ويراجع أ.د عبد العزيز سيف النصر فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية ص 164 ط الأولى 1983.

(2) الإمام الماتريدي كتاب التوحيد ص 168 وما بعدها تح بكر طوبال، ود محمد أروش، ط دار صادر بيروت.

(3) يراجع هوامش على العقيدة النظامية ص 136.

(4) يراجع ذلك في لوامع البينات للرازي ص، 252، 253 وكذا هوامش على العقيدة النظامية ص 137.

نفي الجسمية عن الله تعالى:

انتهى علماء الأشاعرة إلى أن الحق سبحانه لا يشبه أحدا في ذاته وصفاته وأفعاله، ومن ثم أثبتوا لذاته العلية المخالفة للحوادث، فكان من جملة ذلك نفي التجسيم عنه سبحانه، وانطلقوا في نفي ذلك من آيات القرآن الكريم ذاته، ومن أحكام العقل التي نزهت الحق سبحانه عن كل نقص لا يليق بذاته المقدسة. ولا يظن أحد أن التجسيم ونفيه عن الله تعالى قضية درست في صحف الأولين، وأصبحت حبيسة التراث الذي لا علاقة له بالواقع كلا، ودليل ذلك:

1- أن كثيرا من الملل والنحل في معتقداتهم التي لا يزالون يتمسكون بها، لا يزال التجسيد صبغة لها سواء ذلك عند اليهود والنصارى، أو عند غيرهم من أصحاب ديانات الشرق الأقصى وغيرهم[1].

2- أن هذه القضية تتعلق بشبهات معرفية عامة قد تتجاوز حدود الزمان والمكان، بل قد يتوهم أصحاب تلك الشبهات في بعض ظواهر النصوص ما يسند مدعاهم[2].

3- أنه بالتصفح للآراء الإعتقادية لدعاة العولمة نجد لها من التجسيد حظا ونصيبا، ويكفي قولهم في هذا الجانب لماذا لا تكون الذات الإلهية أنثى تحقيقا للمساواة بين الرجل والمرأة؟!.

ولكي نتصور القضية بأبعادها لا بد من الإلمام بمفهوم الجسم.

حيث يعرف بأنه: «كل جوهر مادي يشغل حيزا، ويتميز بالنقل والامتداد. أو هو قابل للأبعاد الثلاثة: الطول والعرض والعمق»[3] فإذا ما تصورنا الجسم بهذا المفهوم السابق فإنه لا يجوز في منطق العقل أن يكون الحق سبحانه وتعالى جسما، كما لا يجوز أن نصف الحق

---

(1) الإرشاد ص 68، وكذا هوامش علي العقيدة النظامية ص 138.

(2) المرجع السابق ص 238.

(3) المعجم الفلسفي ص 62، التعريفات للجرجاني ص 12.

سبحانه بوصف فيه شائبة الجسمية مهما افترض في الواصف من لقاء سريرة وحسن طوية. ومن ثم ذهب علماء الأشاعرة إلى أنه لا يجوز أن يطلق لفظ الجسم على الله سبحانه حتى وإن كان على سبيل الدلالة على وجوده، كما زعم قوم؛ لما يوهم من التأليف والتركيب والحدوث[1]

ولم يقف علماء الأشاعرة عند حد التقرير للرأي في القضية على النحو السابق، وإنما انطلقوا للبرهنة على ذلك كما قلنا من مرتكزات نقلية وعقلية، أما النقلية فقد مر بنا آنفا الاستنباطات العقلية من الآيات القرآنية التي أثبتوا من خلالها مخالفة الحق سبحانه وتعالى للحوادث وتنزيهه سبحانه عن كل شوائب الجسمية، فالحق سبحانه كما أكد علماء الأشاعرة «ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا في مكان ولا في زمان ولا تحله الحوادث»[2]

يجمع لنا ما تقدم تقريرا وبرهنة واستدلالا ونفيا لإطلاق لفظ الجسم على الحق سبحانه قول الإمام الغزالي الباري: تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر؛ إذ الجسم عبارة عن المؤلف من الجواهر، فإذا بطل كونه جوهرا مخصوصا بحيز بطل كونه جسما؛ لأن كل جسم مختص بحيز ومركب من جوهر، فالجوهر يستحيل خلوه عن الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار، وهذه سمات الحدوث ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم لجاز أن يعتقد الإلهية للشمس والقمر، أو لشيء آخر من أقسام الأجسام، فإن تجاسر على تسميته تعالى جسما من غير إرادة التأليف من الجوهر كان ذلك غلطا في الاسم مع الإصابة في نفي معنى الجسم[3]

ثم نرى البراهين العقلية تترى في كتب علماء الأشاعرة على نفي التجسيم عن الحق سبحانه في صور متعددة، من أشهر هذه الصور:

---

(1) الإرشاد ص 260، التوحيد ص 170.

(2) نهاية الإقدام ص 103.

(3) قواعد العقائد ص 49. أضف إلى ذلك أن أسماء الحق سبحانه توقيفيه ،فكيف نسمي الله باسم لم يسم به نفسه، ولم يسمه به رسوله، ولم يجمع المسلمون عليه ولا على معناه. اللمع ص 25.

1- ما ساقه الإمام الأشعري من تفرقة بين القديم والحادث من حيث الخصائص فيقول: «فإن قال قائل: لم زعمتم أن الباري سبحانه لا يشبه المخلوقات؟ قيل له: لأنه لكان حكمه في الحديث حكمها، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثا مثلها من جميع الجهات، وإن أشبهها من بعضها كان محدثا من حيث أشبهها ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديما، وقد قال تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، وقال تعالى ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾»[1].

وبمثل هذا قال الإمام الباقلاني في الإنصاف[2] وزاد إمام الحرمين أنه بذلك تدور على دعاة التجسيم حيرتان إحداهما: أن يكون الخالق كالمخلوق حادثان. وثانيتهما: أن يقولوا: إن المخلوق والخالق قديمان. وكلا القولين مرفوضان نقلا وعقلا[3]. وإلى نفي ما تقدم ذهب الإمام الماتريدي مرتبا عليه عدم جواز إطلاق لفظ الجسم على الحق سبحانه؛ إذ إنه اسم لكل محدود تجب عليه الجهات وتتغير عليه الأحوال[4].

2- كذلك استدل الإمام الأشعري فيما ذكره عنه الإمام الجويني على نفي الجسمية عن الحق سبحانه «بأنه لو كان القديم جسما لامتنع من خلق الأجسام، وهذه الدلالة تستند إلى أصل تقرر في خلق الأعمال وهو أن الجسم يستحيل أن يخلق جسما»[5].

وبالتأمل في هذا الاستدلال نلحظ أمرين:

أولا: أن الإمام الأشعري يلزم بذلك المجسمة بأحد أمرين: إما التخلي عن تجسيمه تعالى، وإما القول بأنه سبحانه ليس خالقا للعالم.

---

(1) اللمع ص 21.

(2) الإنصاف ص 31.

(3) الشامل ص 411، ويراجع الإرشاد ص 6، وكذا هوامش على العقيدة النظامية ص 141.

(4) الإمام الماتريدي كتاب التوحيد ص 168.

(5) الإرشاد ص 413.

ثانيا: أن ما ذكره الإمام الأشعري في الرد على الدهريين وملاحدة العصر من الماديين القائلين بأن المادة هي صانعة العالم بما تحتوي عليه من قوانين ذاتية باطنة فيها[1].

3- كذلك سبق ودللنا على حدوث الأجسام، والإله يجب أن يكون قديما أزليا فيمتنع كونه جسما[2].

4- إن الدليل قد انعقد على تماثل الأجسام، وما دام قد ثبت تماثلها وجب أن يصدق على كل واحد منها ما صدق على الأخر، فحينئذ يكون اختصاصه بعلمه وقدمه وقدرته، ووجوب وجوده من الجائزات فوجب افتقاره في حصول هذه الصفات إلى فاعل آخر، وذلك محال على من ثبت وجوب وجوده لذاته[3].

وهكذا أقام علماء الأشاعرة الأدلة والبراهين على تنزيه الحق سبحانه، بإبطال الجسمية وسائر لوازمها تحقيقا للتنزيه وإبطالا للتشبيه، وكان ذلك أيضا من مبررات تأويلهم للصفات الموهمة للتشبيه بما يليق بذات الحق سبحانه. وهذا ما سنتعرض له بمشيئة الله تعالى في موضع لاحق.

المخالفة للحوادث عند ابن تيمية :

تعرض الإمام ابن تيمية لهذه الصفة فبين أن الحق سبحانه وتعالى امتاز بسمات لا يحدها وصف ولا يدركها عقل، فإذا ما خطر ببال الإنسان شيء بالنسبة لتصور الذات العلية، فالحق سبحانه وتعالى فوق ذلك، ولا يعني اشتراك في الاسم بين الله وبين خلقه اشتراك في حقيقة المسمى بحال من الأحوال. يقول الإمام ابن تيمية «لابد من إثبات موجود واجب قديم متصف بصفات تميزه عن غيره، لا يكون فيها مماثلا لخلقه... وهكذا القول في جميع الصفات. وكل ما تثبته من الأسماء والصفات فلابد أن يدل على قدر تتواطئ فيه المسميات ولولا ذلك

---

(1) هوامش على العقيدة النظامية ص، 142 وكذا الاتصاف ص 32.

(2) أصول الدين ص 40.

(3) أصول الدين ص 41، 40.

لما فهم الخطاب، ولكنا نعلم أن ما اختص الله به، وامتاز عن خلقه أعظم مما يخطر بالبال، أو يدور في الخيال، فإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقية لا تماثل سائر الصفات»[1]

ثم يبين ابن تيمية طريقة سلف الأمة في ذلك فيقول: وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها، إثبات الأسماء والصفات مع نفي مماثلة المخلوقات، إثباتا بلا تشبيه ولا تمثيل، وتنزيها من غير تحريف ولا تعطيل، كما قال تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ ففي قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ رد للتشبيه والتمثيل وفي قوله ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ رد للإلحاد والتعطيل.[2]

ويبين ابن تيمية أن الحق سبحانه قد رسخ المعنى السابق فبعث رسله فأثبتوا لله الصفات على وجه التفصيل، ونفوا عنه ما لا يصلح له من التشبيه والتمثيل[3]». ويستشهد ابن تيمية على ما تقدم بجملة من الآيات القرآنية مثل قول الحق سبحانه ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ مريم (65). أي مثيلا أو شبيها، وقوله تعالى﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾الإخلاص (4) وقوله تعالى ﴿فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون﴾ البقرة (22)[4] ثم نرى ابن تيمية يستشهد لبيان معاني الآيات السابقة بما ذكره الفضيل بن عياض، وذكره عمر بن عثمان المكي في كتابه (التعرف بأحوال العباد والمتعبدين) «إن من أعظم ما يوسوس في التوحيد بالتشكك أو في صفات الرب بالتمثيل والتشبيه.. واعلم رحمك الله أن كل ما توهمه قلبك أو سنح في مجاري فكرك أو خطر في معارضات قلبك من حسن أو بهاء أو ضياء أو إشراق أو جمال أو شخص متمثل، فالله تعالى بغير ذلك بل هو تعالى أعظم وأجل وأكبر، ألا تسمع بقوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ

(1) الرسالة التدمرية ص 15، وكذا الفتاوى ج6 ص 28.

(2) التدمرية ص 4.

(3) التدمرية ص4.

(4) يراجع التدمرية ص 4، ويراجع النبوات ج2 ص 11.

شَيْءٌ﴾ وقوله ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ أي لا شبيه ولا نظير ولا مساوي ولا مثل أو لم تعلم أنه لما تجلى للجبل تدكك لعظم هيبته؟ وشامخ سلطانه؟ فكما لا يتجلى لشيء إلا اندك: كذلك لا يتوهمه أحد إلا هلك، فرد بما يبين الله في كتابه من نفسه عن نفسه التشبيه والمثل والنظير والكفؤ»[1].

وبجانب ما تقدم ينطلق ابن تيمية من الأدلة النقلية السابقة لبيان مخالفة الحق سبحانه وتعالى للحوادث، ونفي مماثلة لها تأسيسا على فكرة التمايز بين القديم والحادث في المميزات والخصائص فيقول: «وقد علم بالعقل أن المثلين يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، فلو كان المخلوق مماثلا للخالق للزم اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع، فالخالق يجب وجوده وقدمه، والمخلوق يستحيل وجوب وجوده وقدمه، بل يجب حدوثه وإمكانه فلو كانا متماثلين للزم اشتراكهما في ذلك، فكان كل منهما يجب وجوده وقدمه ويمتنع وجوب وجوده وقدمه ويجب حدوثه وإمكانه، فيكون كل منهما واجب القدم واجب الحدوث واجب الوجود ليس واجب الوجود يمتنع قدمه لا يمتنع قدمه وهذا جمع بين النقيضين»[2]. وهكذا أثبت ابن تيمية مخالفة الحق سبحانه للحوادث نقلا وعقلا مؤكدا على أن التنزيه والبعد عن التشبيه مذهب سلفي أصيل. فهل يا ترى ثبت على ما أقر به آنفا؟ أم أبى إلا أن يدخل في تمويهات لفظية ألزمته بالتشبيه والتجسيم؟ هذا محل حديثنا في السطور القادمة.

---

(1) لسان الحموية للكبرى ص 39.

(2) شرح العقيدة الأصفهانية ص 25، وكذا الرسالة الأكملية ص 56، ويراجع في هذا الموضوع فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية ص 203.

التجسيم عند ابن تيمية

خالف ابن تيمية ما دلت عليه نصوص القرآن من خالفة الحق سبحانه للحوادث فأطلق في عباراته ما يلزمه التجسيم. وقد طرق ابن تيمية هذه المسألة ببيانه معنى الجسم حيث يرى أنه لفظ مجمل يصدق على معان متعددة بيد أن المعنى الذي ارتضاه ابن تيمية في تعريف الجسم أنه «المرئي المشار إليه باليد الذي قامت به الصفات». يقول ابن تيمية بعد ذكر معان متعددة «للجسم» «عند العلماء قد يراد بالجسم ما يشار إليه أو ما يرى أو ما تقوم به الصفات، والله تعالى يري في الآخرة وتقوم به الصفات ويشير إليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم فإن أرادوا بقولهم ليس بجسم هذا المعنى، قيل: هذا المعنى الذي قصدوا نفيه بهذا اللفظ معنى ثابت بصحيح المنقول وصريح المعقول والمعترض لم يقم دليلا على نقله»[1].

وهنا نحاج ابن تيمية فنقول: أليست الإشارة هنا إشارة حسية فمن المعلوم أن الإشارة من أمارات التجسيم فلا يشار إلا إلى جسم مادي محسوس، وإذا احتكمنا إلى اللغة فإننا سنجد أن الجسم يطلق فيها على «البدن والأعضاء من الناس والدواب وغيرهم من المخلوقات العظيمة»[2]. وعلى هذا فإن لفظ (الجسم) من الألفاظ الموهمة في اللغة والتي يحتكم إليها ابن تيمية في توجيه النصوص. أما كان من الأجدر به أن يصرح بنفيه عن الباري سبحانه نظرا لإيهامه. ولكن يأبى إلا أن يؤكد ذلك في المواضع المتعددة من كتبه فتراه يقول «والمقصود هنا بيان منشأ النزاع في مسمى الجسم والنظار، كلهم متفقون فيما أعلم على أن الجسم يشار إليه، وإن اختلفوا في كونه مركبا من الأجزاء المتفردة، أو من المادة والصورة أو لا من هذا ولا من هذا... فإذا عرفت تنازع النظار في حقيقة الجسم فلا ريب أن الله سبحانه

(1) منهاج السنة ج2 ص 134، 135.

(2) لسان العرب ص 424.

ليس مركبا من الأجزاء المنفردة، ولا من المادة والصور، ولا يقبل سبحانه التفريق والاتصال»[1].

ولعلنا نلاحظ هنا أن ابن تيمية في هذا النص لا ينفي مطلق التركيب، بل ينفي التركيب عن الحق سبحانه من هذه الأمور التي نص عليها، وأما المعنى الكلي للتركيب فلا ينفيه بل يثبه بل وينص على أنه عقيدة المسلمين جميعا. ولعلنا نلاحظ هنا استهانة ابن تيمية في نفي الجسمية عن الله تعالى، ويؤكد ذلك قوله: «.. وأما لفظ الجسم والجوهر والتحيز والجهة ونحو ذلك فلم ينطق كتاب ولا سنة بذلك في حق الله لا نفيا ولا إثباتا وكذلك لم ينطق بذلك أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين»[2].

ويقول في الفتاوى: «الكلام في وصف الله بالجسم نفيا وإثباته بدعة لم يقل أحد من سلف الأمة وأئمتها: إن الله ليس بجسم كما لم يقولوا إن الله جسم»[3]. وهذا منطق عجيب فهب أن الشرع لم يمنع كما يقول ابن تيمية إطلاق لفظ الجسم عن الله ونفس ابن تيمية عندما يحتكم إلى اللغة يذكر أن الأصمعي ذكره أنه يطلق على الجسد والبدن، ويستشهد على ذلك بقول الله سبحانه ﴿وزاده بسطة في العلم والجسم﴾ البقرة 247، كما أنه يدل في اللغة على معنى الكثافة والغلظ كلفظ (الجسد) ألا تكفي هذه المعاني التشبيهية التي أقربها ابن تيمية في معنى الجسم[4]. لكي ينفي هذا اللفظ عن الله سبحانه وتعالى متعلقا بأستار التنزيه وأهدابه؟ وهب أن الشرع لم ينص على هذا اللفظ واصطلح النظار على تضمنه معاني لا تليق بذات الله سبحانه، فهل يجوز إطلاقه على الله سبحانه وتعالى أو نتوقف في ذلك؟ وهب أن مستقبل الزمان قد حمل لنا ألفاظا توهم التشبيه والنقص بالذات العلية ولم يرد فيها نص شرعي فهل يجوز أن نتوقف في إطلاقها على الله عز وجل أم نسارع إلى نفيها؟!

---

(1) بيان تلبيس الجمهية ج1 ص 506.

(2) منهاج السنة ج1 ص 242.

(3) الفتاوي ج5 ص، 192 ويراجع سورة الإخلاص ص، 105 وكذا مجموع الرسائل ج2 ص 210.

(4) منهاج السنة ج1 ص 243.

والغريب أن ابن تيمية ما ذهب إليه إلى الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة فيقول: «وأما الحنبلية فلا يعرف فيهم من يطلق هذا اللفظ لكن فيهم من ينفيه، وفيهم من لا ينفيه ولا يثبته، وهو الذي كان عليه الإمام أحمد وسائر أئمة السنة»(1).

وهنا نرد عليه بما نقله أبو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي الحنبلي بأن الإمام أحمد على خلاف ما ادعى ابن تيمية فيقول متحدثا عن الإمام أحمد في هذه المسألة: «وأنكر على من يقول بالجسم، وقال: إن الأسماء مأخوذة بالشريعة واللغة. وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على كل ذي طول وعرض وسمك وتركيب وصورة وتأليف، والله تعالى خارج عن ذلك كله فلم يجز أن يسمى جسما لخروجه عن معنى الجسمية ولم يجيء في الشريعة ذلك فبطل»(2). وهذا ما نص عليه القاضي أبو يعلى مشددا في نفي لفظ الجسم عن الله سبحانه وتعالى حيث يقول «لا يجوز أن يسمى الله جسما، فمن اعتقد أن الله سبحانه جسما من الأجسام وأعطاه حقيقة الجسم من التأليف والانتقال فهو كافر»(3).

وبالنظر إلى النصوص المتقدمة عن شيوخ الحنابلة نجد التوافق بينهم وبين علماء الأشاعرة وكأني بهم في خندق واحد ضد ما أقره ابن تيمية ، فها هو الإمام الغزالي يقول «فإن خطر ببال إنسان أن الله جسم مركب من أعضاء، فهو عابد صنم، وإن كل جسم مخلوق»(4). ويقول الإمام الشهرستاني فأما أحمد ابن حنبل وجماعة من أئمة السلف فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث، وسلكوا طريق السلامة وقالوا.. نعلم قطعا أن الله عز وجل لا يشبه شيئا من المخلوقات، وأن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره وكانوا

(1) بيان تلبيس الجهمية ج2 ص 93.

(2) ويراجع عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي اعتقاد الإمام ابن حنبل ص 295، 294، ط دار المعرفة بيروت، ويراجع الملحق بذيل طبقات الحنابلة ج2 ص 212.

(3) طبقات الحنابلة ج 2 ص 212.

(4) يراجع الإمام الغزالي إلجام العوام عن علم الكلام ص 7، 6 وقد رتب الإمام الغزالي على ما تقدم كفر من اعتقد ذلك بإجماع أئمة السلف والخلف.

يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا من حرك يده عند قراءة قوله تعالى ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ص (75) وجب قطع يده[1].

نصوص تلزم ابن تيمية بالتجسيم ومناقضة الآيات الدالة على مخالفة الله للحوادث:

بعد أن وقفنا على تعريف الجسم عند ابن تيمية نتناول الآن بعض النصوص لديه في مسألة التجسيم على النحو التالي:

1- يبين ابن تيمية في القواعد الكلية لديه أنه لا يوجد موجود مطلقا إلا أن يكون جسما أو قائما بجسم فيقول «ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم»[2]. ثم نراه بعد ذلك يفصل في شرح هذه العبارة وبيان معناها فيقول «ومعلوم أن كون الباري ليس جسما ليس هو ما تعرفه الفطرة بالبديهة، ولا بمقدمات قريبة من الفطرة، ولا بمقدمات بينة في الفطرة، بل مقدمات فيها خفاء وطول، وليست مقدمات بينة ولا متفقا على قبولها بين العقلاء، بل كل طائفة من العقلاء تبين أن من المقدمات التي نفت بها خصومها ذلك ما هو فاسد معلوم الفساد بالضرورة عند التأمل وترك التقليد، وطوائف كثيرة من أهل الكلام يقدحون في ذلك كله ويقولون بل قامت القواطع العقلية على نقيض هذا المطلوب، وإن الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسما وما يكون جسما لا يكون معدوما، ومن المعلوم أن هذا أقرب إلى الفطرة والعقول من الأول»[3]. ولعلنا نلاحظ هنا أن ابن تيمية يقارن بين قولين:

الأول: قول من يقول إن الباري تعالى ليس جسما.

الثاني: قول من ذهب إلى أن الحق سبحانه يجب أن يكون جسما؛ إذ الجسمية شرط الوجود ونفيها لا يتصور إلا في معدوم.

---

(1) الملل والنحل ج1 ص 104 يقارن هذا بما ذكره ابن تيمية من أن الجسم الذي يجوز إطلاقه على الله هو المشار إليه باليد كما مر آنفا بيان تلبيس الجهمية ج1 ص 9.

(2) بيان تلبيس الجهمية ج1 ص 93.

(3) بيان تلبيس الجهمية ج1 ص 93 ط الحكومة.

ولعلنا نلاحظ كذلك أنه رجح القول الثاني زاعما أنه أقرب إلى الفطرة والعقول بل نراه يؤكد هذا المعنى في موضع آخر فيقول متحدثا عن المعنى الثاني : «بل هذا القول الذي اتفق عليه العقلاء من أهل الإثبات والنفي: اتفقوا على أن الوهم والخيال لا يتصور موجودا إلا متحيزا أو قائما بمتحيز وهو الجسم وصفاته، ثم المثبتة قالوا: وهذا حق معلوم أيضا بالأدلة العقلية والشرعية، بل بالضرورة وقالت النفاة: إنه قد يعلم بنوع من دقيق النظر أن هذا باطل. فالفريقان اتفقوا على أن الوهم والخيال يقبلوا قول المثبتة الذين ذكرت أنهم يصفونه بالأجزاء والأبعاض ونسميهم المجسمة، فهو يقبل مذهبهم لا نقيضه في الذات»[1].

2- كذلك نجد ابن تيمية يفاضل بين تجسيم وتجسيم فيرى أن تصور الكرامية للتجسيم بالنسبة للذات الإلهية أليق بالدين والعقيدة من تصور الإمامية. يقول الإمام ابن تيمية «وأما أهل السنة المثبتون لخلافة الثلاثة فجميع أئمتهم وطوائفهم المشهورة متفقون على نفي التمثيل لله تعالى، والذين أطلقوا لفظ الجسم على الله من الطوائف المثبتين للخلافة الثلاثة كالكرامية هم أقرب إلى صحيح المنقول وصريح المعقول من الذين أطلقوا لفظ الجسم من الإمامية»[2].

ولست أدري: هل هناك تفاضل بين باطل وباطل؟!، وهل هناك باطل أقرب إلى النقل من باطل آخر؟ وهل نفي التمثيل الذي قال به أهل السنة عن الله تعالى ألا يقتضي نفي الجسم و التجسيم عن الله؟ أم أن ابن تيمية بقوله بأقوال الكرامية في كثير من مسائل الصفات أعدهم أقرب إلى صحيح المنقول وصريح المعقول؟ أليست أقوال الكرامية في الذات الإلهية تضفي على الذات العلية أمارات الحدوث والمشابهة للمخلوقات كما هو معلوم عنهم وعن مذهبهم؟!

(1) المرجع السابق ج1 ص 97.

(2) منهاج السنة ج2 ص 103.

3- بجانب ما تقدم يصرح ابن تيمية أن مسألة وصف الحق سبحانه وتعالى بالجسمية مجمع عليها في الكتب المنزلة من السماء كذلك أطبق على صحتها جميع الأنبياء. يقول ابن تيمية في معرض رده على الإمام الرازي «والمقصود أن القول بوجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه لم يقل أحد من العقلاء أنه معلوم بالضرورة، وكذلك سائر لوازم هذا القول مثل كونه ليس بجسم ولا متحيز ونحو ذلك لم يقل أحد من العقلاء إن هذا النفي معلوم بالضرورة، بل عامة ما يدعي في ذلك أنه من العلوم النظرية... ما يبين أن هذه القضية حق، ثم قال ابن تيمية في إكمال تعليقه السابق على كلام الرازي: إن جميع الكتب المنزلة من السماء، وجميع الأنبياء جاءوا بما يوافقها لا بما يخالفها وكذلك سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم يوافقون مقتضاها لا يخالفونها، ولم يخالف هذه القضية الضرورية إلا من لا لسان صدق له في الأمة، بل أكثر أهل الكلام والفلسفة يقولون بموجبها، وإنما خالفها طائفة من المتفلسفة وطائفة من المتكلمين كالمعتزلة ومن اتبعهم، والذين خالفوها عقلاؤهم وعلماؤهم تناقضوا في ذلك وادعوا الضرورة في قضايا من جنسها وهي أبين منها، ومن أنكر منهم ذلك أدى به الأمر إلى جحد عامة الضروريات والحسيات»[1].

ونأخذ من هذا النص أن ابن تيمية يرى أن من نفى الجسمية عن الحق سبحانه وتعالى فقد جحد الضروريات والحسيات، ثم نراه يؤكد على هذا المعنى من خلال بيان فساد مقالات نفاه الجسمية عن الحق سبحانه وتعالى على حسب زعمه فيقول مرتبا على كلامه السابق «إن الذين قالوا إن الخالق سبحانه ليس هو جسم ولا متحيز تنازعوا بعد ذلك: هل هو فوق العالم؟ أم ليس فوق العالم؟ فقالت طوائف كثيرة هو فوق العالم بل هو فوق العرش، وهو مع

(1) بيان تلبيس الجهمية ص 5.

ذلك ليس بجسم ولا متحيز.... وهذه المقالات فسادها معلوم بالضرورة العقلية وإن كان قد تواطأ عليها جماعة كثيرة»[1].

4- كذلك نرى ابن تيمية لا يتوانى عن تأكيد ما يلزمه بالتجسيم في نصوص أخرى فها هو يقول في معرض رده على الإمام الرازي «وقوله في الوجه الثاني: إن كل موجود في الشاهد فهو إما حجم أو قائم بالحجم.... فإن أراد به أن كل موجود في الشاهد فهو إما جسم وإما عرض أو إما جوهر أو إما عرض، فيقال له لفظ الجوهر والعرض في الاصطلاح الخاص ليس نفيهما عن الله من الشريعة، كما أنه ليس إثباتهما من الشريعة بل سلف الأمة وأئمتها أنكروا على من تكلم بنفيهما... وعدوا ذلك بدعة فليس لأحد أن ينفي هذين اللفظين اللذين ليس لهما أصل في نص ولا في إجماع ولا أثر إلا بحجة منفصلة غير هذا اللفظ إذ الحجج التي يستدل فيها باللفظ لابد أن يكون لفظها منقولا عمن يجب اتباع قوله وهو الكتاب والسنة أو الإجماع، فكيف باللفظ الذي لا ينقل عن إمام في الدين ولا أحد من سلف الأمة، وأما المعاني المرادة بهذين اللفظين فلا بد من تفسيرها، فإن الناس متنازعون فيما يريدون بهذه الألفاظ من المعاني... وإذا كان كذلك فإن فسر مفسر معنى الجوهر والعرض بما لم يعلم انتفاؤه في حق الله تعالى كان ذلك طرد الدليل فلا ينتقض به ،ولا ينتقض الدليل حتى يبين أن هذا التقسيم يمكن في بعض المعاني التي يجب نفيها عن الله تعالى»[2].

ونلاحظ في هذا النص:

أ- أن ابن تيمية أكد على أن نفي إطلاق لفظ الجسم والجوهر والعرض على الذات العلية ليس من الشريعة وكأنه رحمه الله ينتظر من الشارع أن ينص على نفي كل لفظ قد يستجد مما لا يليق بذات الله، وإذا لم ينص عليه كان نفيه عن الله بدعة ومخالفة للسلف الذين لم يتكلموا في نفيه.

(1) بيان تلبيس الجهمية ج1 ص 6 محمد بن عبد الرحمن بن قاسم ط مطبعة الحكومة مكة المكرمة 1391، ويراجع التدمرية ص 42.

(2) بيان تلبيس الجهمية ج 2 ص 383، 384.

ب- نص ابن تيمية على أن السلف أنكروا التكلم بإثبات الجسم والجوهر. فهل تابعهم في ذلك ولم يقرر ذلك الإثبات؟ أم فعل خلاف ذلك وبذل كل ما في وسعه في تقريره والاعتراض على نفيه؟

ج- حاول رحمه الله تمييع هذا الإلزام الذي ذكره الرازي بزعمه أن الناس متنازعون فيما يريدون بهذه الألفاظ من المعاني فلا بد من تفسيره، وكأنه لا يعلم حقيقة ما يريده الفخر الرازي من هذه الألفاظ! وما يعنينا اختلاف الناس في معاني هذه الألفاظ إذا علم مراد المتكلم؟ ثم كيف تغافل عن تفسير الرازي للجوهر والعرض بالحجمي والقائم بالحجمي؟ أي تفسيرينتظر بعد هذا التفسير؟!!

ح- يفهم من عبارات ابن تيمية أن هذا الدليل لا ينتقض حتى يبين أن هذا التقسيم يمكن في بعض المعاني التي يجب نفيها عن الله تعالى. وزعم أن الفخر الرازي لم يفعل ذلك وعلى هذا يطرد الدليل ولا ينتقض، فيكون الباري سبحانه حجميا أو قائما بالحجمي، تعالى الله عن ذلك.

خ- لم يذكر الرازي هذا الإلزام إلا هو يعلم أنه ظاهر الفساد متفق على إبطاله لكن ابن تيمية ما يزال يطالب ببيان أن هذا التقسيم يلزم منه بعض المعاني التي يجب نفيها عن الله عز وجل. فإما أن تكون المعاني التي تلزم من إثبات الحجمية مما يعلم ابن تيمية انتفاؤها عن الباري سبحانه، وإما أن لا تكون معلومة.

فإن كانت معلومة انتقض الدليل، وإن لم تكن معلومة عنده تكون شهادة على مبلغ غفلته عما يتنزه عنه الباري سبحانه إذ لم يعلم انتفاء ما علم الكرامية انتفاءه عن الباري سبحانه وما تظاهرت القواطع النقلية العقلية على تنزيه الباري سبحانه عنه من الجسمية والحجمية وما يلزمهما.

د- أيضا من السمات البارزة في كلام ابن تيمية تسفيه من شأن دلائل المتكلمين على نفي الجسمية عن الله تعالى، واصفا إياها بأنها دلائل بدعية غير مؤسسة على نقل أو عقل، يقول ابن تيمية : «والذي اعتمدوا عليه في نفي مسمى التحيز والجسم مع أنه بدعة في الشرع لم يأت

بها كتاب ولا سنة، ولا أثر عن أحد من الصحابة والتابعين، هو متناقض في العقل لا يستقيم في حكمة»(1).

وإذا كان الأمر كذلك فعلام نحمل قول الحق سبحانه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ إذا لم يمكن مستندا نقليا في نفس الجسمية عن الله سبحانه، وأيهما يستقيم في حكم العقل مشابهة الخالق للمخلوق، أم المخالفة بينهما في الذات والصفات، فتحفظ هذه المخالفة لكل مقامه وما يليق به، وإلا فعلى أي مسوغ عقلي نحمل كون الخالق خالقا، والمخلوق مخلوقا.

5- كذلك نجد من نصوص ابن تيمية في هذه المسألة ما يمكن تلخيصه بقولنا كل ما لا يمكن الإحساس به فهو معدوم ففي معرض ذكر مناظرة بين الجهم وطائفة السمنية، يقول ابن تيمية : «فقد ذكر بأن السمنية طالبوه بأن يكون إلهه معروفا ببعض حواسه الخمسة وإن مالا يعرفه هو بشيء من حواسه الخمس فإنه لا يعلمه، وهذا يقتضي أن مالا يحسه الإنسان بشيء من حواسه الخمس فإنه لا يعرفه، وهذا تغليظ منهم وظن أنهم يقولون إن مذهبهم إن الإنسان لا يعرف شيئا إلا ما يحسه ببعض حواسه الخمس»(2)

ونأخذ من هذا أن مذهب السمنية كما تصوره ابن تيمية لا يتضمن نفي كل ما لا يقع تحت حس الإنسان ولو بإحدى الحواس الظاهرة بل مذهبهم أعم من ذلك كما سيتبين لنا: ومن ثم فإن ابن تيمية يقرر أن السمنية عندما توجهوا إلى الجهم بهذه الأسئلة غالطوه، إذ أنهم لا يقولون بمقتضى هذه الأسئلة، لذا كان قول ابن تيمية ثم إن الجهم أجابهم بدعوى وجود موجود لا يمكن إحساسه أيضا فقطعهم مع غلطه في المناظرة ومغالطتهم أيضا»(3)

فمغالطة السمنية قد سبق بيانها في زعم ابن تيمية ، يبقى غلط الجهم الذي يكمن في تصوره إدعاؤه أن الله لا تحسه الحواس الخمس، فهذا في مذهب ابن تيمية وهم خاطئ، ومن

---

(1) الفتاوى ج6 ص 74، وكذا موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ص 110، 109.

(2) بيان تلبيس الجمهية ج1 ص 319.

(3) بيان تلبيس الجهمية ص 319.

ثم يستبعد نسبة المذهب السابق للسمنية، لذا نراه يقرر «بل الذي يقال: إن القوم كانوا يقولون: لا يكون شيء موجودا إلا أن يمكن إحساسه، فلا يصدق الإنسان بوجود ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواس، لا يقولون الإنسان المعين لا يعلم إلا ما أحسه، بل ينكر ما أخبره به جميع الناس من الأمور التي تماثل ما أحسه، وينكر أيضا وجود نظير ما أحسه، أو لا يمكنه الاعتراف بذلك؛ فإن هذا لا يتصور أن تقوله طائفة متدنية»[1].

ومن ثم نفهم أن ابن تيمية ينفي عن السمنية إثبات الوجود لما لا يحس به. والعجيب أنه يلحق بهم أهل السنة والسلف في القول بهذه المسألة فيقول «فكذا ما ذكروه عن السمنية إنما كان أصل قولهم: إن الموجود لا بد أن يكون محسوسا بإحدى الحواس؛ لأنه لا بد بمن أقر به أن يحس به»[2]، ولعلنا نلحظ هنا أن ما أثبته ابن تيمية للسمنية من رأى في المسألة هو عين مذهب التجريبيين والوضعيين في العصر الحديث ومن قبل فقد نسبه إلى أهل السنة والحديث.

يقول ابن تيمية : «وهذا الأصل الذي قالوه، عليه أهل الإثبات فإن أهل السنة والجماعة المقرين بأن الله تعالى يرى، متفقون على أن مالا يمكن معرفته بشيء من الحواس فإنما يكون معدوما لا موجودا»[3] وهكذا جعل ابن تيمية مذهب السمنية هو مذهب أهل السنة والجماعة، وهذه مغالطة كبرى، بدهي بطلانها، أضف إلى ذلك أن أهل الحق لا يقولون بما نسبه أبن تيمية إليهم، فهم لا يجعلون وجود الشيء متوقف على الإحساس به. وعلى هذا فالحاصل: أن مالا يمكن الإحساس به بإحدى الحواس فهو غير موجود في عرف ابن تيمية ، لذا إذا ما قلنا: إن الحق سبحانه موجود وجب الإحساس به ببعض الحواس على الأقل إثباتا لوجوده.

(1) المرجع السابق ج1 ص 320.
(2) المرجع السابق ج1 ص 324.
(3) بيان تلبيس الجمهية ج1 ص 325.

6- ثم نرى ابن تيمية في كتابه (التسعينية) يذكر مناظرة الجهم ملخصا إياها ومرتبا عليها «أن مالا يمكن الإحساس به لا يقر به»[1] ثم يقول: «فهذا الذي ذكره الإمام أحمد من مبدأ حال جهم إمام هؤلاء المتكلمين النفاة يبين ما ذكرته، فإنه لما ناظر من ناظره من المشركين السمنية من الهند، وجحدوا الإله لكون الجهم لم يدركه بشيء من حواسه، ولا ببصره ولا بسمعه ولا بشمه ولا بذوقه ولا بحسه كان مضمون هذا الكلام أن كل مالا يحسه الإنسان بحواسه الخمس فإنه ينكره ولا يقربه، فأجابهم الجهم: إنه قد يكون في الوجود مالا يمكن إحساسه بشيء من هذه الحواس، وهي الروح التي في العبد، وزعم أنها لا تختص بشيء من الأمكنة، وهذا الذي قاله هو قول الصابئة الفلاسفة المشائين»[2].

ولعلنا نلاحظ هنا أنه أرجع قول الجهم إلى الفلاسفة في حين أرجعه في نص آخر إلى زنادقة النصارى[3] ثم يعلق ابن تيمية على هذه المناظرة بقوله «وإذا كان كذلك فأولئك المتكلمون من المشركين والسمنية الذين ناظروا الجهم قد غالطوا الجهم ولبثوا عليه في الجدال حيث أوهموه أن مالا يحسه الإنسان بنفسه لا يقر به، وكان الأصل أن مالا يتصور الإحساس به لا يقر به، فكان حقه أن يستفسرهم عن قولهم مالا يحسه الإنسان لا يقر به، هل المراد به هذا أو هذا؟ فإن أراد أولئك المعنى الأول، أمكن بيان فساد قولهم بوجوه كثيرة، وكان أهل بلدتهم وجميع بني آدم يرد عليهم ذلك، وإن أرادوا المعنى الثاني وهو أن مالا يمكن الإحساس به لا يقر به فهذا لا يضر تسليمه لهم، بل يسلم لهم»[4] وعلى هذا فإحساس الإنسان بالذات العلية على نحو ما ذهب ابن تيمية لا يتم إلا بإثبات الجسمية لله تعالى.

7- ثم نقرأ في مسألة التجسيم عند ابن تيمية نصا غريبا يضع أيدينا على أمرين:

(1) يراجع تفصيل هذه المناظرة في التسعينية ص 42، 43.

(2) التسعينية ص 42، 43.

(3) يراجع النص الآخر في تلبيس الجهمية ج1 ص 318.

(4) الرسالة التسعينية ص 45.

أولهما: أن ابن تيمية في لجج جداله مع الخصم يتشدد في الجدال يلتزم في مقاله ما يقدح في عقيدته ودينه، ولعل أبلغ دليل على ذلك أن شدة خصومته مع الإمام الرازي الذي اختزل مذهب الأشاعرة في شخصه، وجعله عمدة له، معتقدا أن تقويض الرأي لديه، تقويض لدعائم المذهب الأشعري بأسره وهذا ما صرح به في بداية كتابه (بيان تلبيس الجهمية)، أقول دفعه ذلك إلى نصرة آراء خصوم الأشاعرة وإن أتت هذه على حساب الدين والمعتقد.

ثانيهما: أن ابن تيمية يلتزم الآراء الشاذة والمنحرفة نكاية في علماء الأشاعرةن وما التزموه من رأي ولعل مما يدل على ذلك معالجة ابن رشد لمسألة التجسيم، حيث ذهب إلى أن المسألة لها جانبان، جانب ظاهري، وآخر باطني، أما الظاهري فهو جانب يختص بالعوام من الناس وهذا الجانب يحرم فيه نفي الجسمية عن الله تعالى لما يؤدي من تكذيب العوام بالشريعة التي توحي بالتجسيم في كثير من جوانبها كما يقول ابن تيمية ، أما الجانب الباطني فإنه لا يجوز للمرء أن يعتقد فيها التجسيم. وسجل ابن تيمية هنا أن الإمام الرازي قد رفض هذا الموقف الفكري الإزدواجي فنفى عن الحق سبحانه وتعالى الجسمية، والتركيب والجهة ظاهرا وباطنا. بيد أن ابن تيمية لم يعجبه ما ذهب إليه الإمام الرازي فرأى أنه بقوله هذا في خصومه ليس مع الكرامية فقط أو دعاة التجسيم من الحنابلة فحسب، بل إن الإمام الرازي خصومه في هذا الباب جميع الأنبياء والمرسلين وجميع الصحابة والتابعين وجميع أئمة الدين من الأولين والآخرين وجميع المؤمنين الباقين على الفطرة الصحيحة.. إلخ»

وكأن هؤلاء بأسرهم نسبوا الجسمية للحق سبحانه فصاروا بذلك خصوما للمنزهين وعلى رأسهم الإمام الرازي: بل إن من جملة الخصوم – حذاق الفلاسفة، فإنهم من خصومه في هذا الباب كما ذكر القاضي أبو الوليد ابن رشد الحفيد الفيلسوف[1] «وبعد وصف كتاب (مناهج الأدلة) وحديث ابن رشد فيه عن مسألة التجسيم، يقول ابن تيمية ناقلا عن ابن رشد رأيه في المسألة» فإن قيل: فما تقول في صفة الجسمية: هل هي من الصفات التي صرح

(1) بيان تلبيس الجهمية ج1 ص 20.

الشرع بنفيها عن الخالق؟ أو هي من الصفات المسكوت عنها؟ فنقول: إنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها، وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب إلى نفيها ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن تبعهم[1] .

وبعد عرض مفصل من ابن تيمية لرأي ابن رشد في المسألة تراه يبدي رأيه بما ظهر له من صواب فيها، فيقول:«والواجب عندي في هذه الصفة أن يجرى فيها على منهاج الشرع، فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات»[2] ثم يقول: «وأما عقلاء هذه الطائفة الباطنية مثل ابن رشد هذا وأمثاله، فإنهم يقولون بالباطن المخالف للظاهر في العمليات، وأما العمليات فيقرونها على ظاهرها»[3] ومع يقين ابن تيمية بما عليه من فساد القول بمسألة الظاهر والباطن تدفعه الخصومة مع الإمام الرازي، وعلماء الأشاعرة إلى أن يقول عن رأي ابن رشد في المسألة «وقد بين بالحجج الواضحة أن ما يذكره المتكلمون في النفي مخالف للشريعةن وهو مصيب في هذا ظاهرا وباطنا، وقد بين أن ما يذكره المتكلمون في نفي الجسم عن الله حجج ضعيفة وبينٌ فسادها»[4] وعلى هذا فابن رشد قد أصاب كبد الحقيقة كما يرى ابن تيمية عندما أثبت الجسمية والجهة والتركيب لله سبحانه وغير ذلك مما أحاله علماء الأشاعرة على ذات الحق سبحانه.

8- ولم يقف ابن تيمية عند ما تقدم بل توجه إلى الإمام الرازي يلقي عليه اللوم والتبعة لنفيه الجسم والتركيب عن الحق سبحانه، ومقررا في الوقت ذاته أن الوهم والخيال لا يتصور موجود إلا متحيزا أو قائما يتحيز وهو الجسم وصفاته، فمن أثبت التجسيم قال هذا حق دلت

---

(1) المرجع السابق ج 1 ص 24 والواقع أن ابن رشد لم ينسب هذا القول لأحد بل نسبه إلى ذاته وادعى مطابقته للشريعة ولكن هكذا ذكر ابن تيمية.

(2) بيان تلبيس الجمهية ج1 ص 25.

(3) المرجع السابق ج1 ص 26.

(4) بيان تلبيس الجهمية ج1 260، 230.

عليه الأدلة العقلية والشرعية وشهدت به الضرورة، ومن نفى رأى أن طريق الوصول إلى ذلك دقيق النظر[1] ثم يقول مرتبا على ما تقدم «فالفريقان اتفقوا على أن الوهم والخيال يقبل قول المثبتة - المجسمة - الذين ذكرت أنهم يصفونه بالأجزاء والأبعاض وتسميهم المجسمة فهو يقبل مذهبهم لا نقيضه في الذات»[2]. وهذا تصريح من ابن تيمية بترجيح مذهب المجسمة في المسألة.

ثم يتابع ابن تيمية حديثه فيقول «فعلم أن ما ذكروه من المعارضة لم يندفع به واحدة من الطائفتين لا في المناظرة ولا في نظر الإنسان بينه وبين ربه تعالى، ولكن أوهموا هؤلاء بهؤلاء، وهؤلاء بهؤلاء، والتزموا مخالفة الفطرة الضرورية العقلية التي اتفق عليها العقلاء، مع ما في ذلك من مخالفة الكتب والرسل ببعض ما قالوه في كل واحدة من المسألتين: مسألة حدوث الأجسام، ومسألة علو الله على خلقه، هذا كله إذا لم يكن في الفلاسفة من يقول بالجهة، ولا في المسلمين من يقول بقدم الأجسام فكيف والمثبت للجهة يقول ما يقال في الوجه الثامن وهو أن يقول: غاية ما ألزمتني به من حجة الدهرية أن يقال بقدم بعض الأجسام، إذ القول بقدم الأجسام جميعها لم يقل به عاقل، والقول بخلق السموات والأرض لم تدل هذه الحجة على نفيه وإنما دلت - إن دلت - على قدم ما هو جسم أو مستلزم لجسم، وهذا ما يمكنني التزامه، فإن من المعلوم أن طوائف كثيرة من المسلمين وسائر أهل الملل لا يقولون بحدوث كل جسم؟ إذ الجسم عندهم هو القائم بنفسه؟ أو الموجود أو الموصوف بالقول بحدوث ذلك يستلزم القول بحدوث كل موجود وموصوف وقائم بنفسه، وذلك يستلزم بأن الله تعالى محدَث وهؤلاء يقولون لمناظريهم نحن نبين أن القول بحدوث كل ما يدخل في المعنى الذي تسمونه جسما يستلزم حدوث الباري أكثر ما تبينون أن القول بثبوته يستلزم حدوث الباري، وإذا كان ذلك فتقول لهم المثبتة - المجسمة - إذا كان تصحيح هاتين المقدمتين

(1) بيان تلبيس الجهمية ج1 ص 97.

(2) المرجع السابق ج1 ص، 97 ويراجع الصفدية ج2 ص 33.

الفطريتين يستلزم مع كون الباري تعالى فوق العالم مباينا له أن يكون من الأجسام ما هو قديم أمكنني التزام ذلك على قول طوائف من أهل الكلام بل على قول كثير منهم ولم أكن في ذلك موافقا للدهرية الذين يقولون: إن الأفلاك قديمة أزلية حتى يقال: هذا مخالف للكتاب والسنة أو هذا كفر بل الذي نطق به الكتاب والسنة، واتفق عليه المسلمون من خلق المخلوقات وحدوث المحدثات أقول به، وأما كون الباري جسما وليس بجسم حتى يقال: الأجسام كلها محدثة، فمن المعلوم أن الكتاب والسنة والإجماع لم تنطق بأن الأجسام كلها محدثة وأن الله ليس بجسم، ولا قال ذلك إمام من أئمة المسلمين فليس في تركي لهذا القول خروج عن الفطرة ولا عن الشريعة»[1]

ثم نرى ابن تيمية يكمل الوجه الثامن الذي ذكرناه آنفا في رده على أساس التقديس بالوجه التاسع الذي يقول فيه «الوجه التاسع هذه المعارضة تؤكد مذهبي وتقويه، وتكون حجة ثانية لي على صحة قولي، فإن احتججت علي بأن الله تعالى مباين للعالم، بأن الموجودين إما أن يكون أحدهما مباينا للآخر أو مُحَايثًا له، فقلتم: هذا معارض بقول الفيلسوف: إن الموجودين إما أن يكون أحدهما متقدما على العالم أو مقارنا له، وذلك يستلزم القول بقدم الزمان المستلزم القول بقدم بعض الأجسام. فأقول: إذا كانت هذه الحجة التي عارضتموني بها مستلزمة لكون بعض الأجسام قديمة من غير أن تعين جسما، أمكن أن يكون ذلك الذي يعنونه بأنه الجسم القديم هو الله سبحانه كما يقول المثبتون»[2].

9- ثم نرى ابن تيمية يقرر في الوجه العاشر من أوجه الرد على ما ذكره الإمام الرازي من نفي الجسمية والجهة عن الحق سبحانه أن الجسمية والجهة أمران صحيحان ثابتان لله تعالى، يقول ابن تيمية ويقول[3] «في الوجه العاشر إذا كانت إحدى هاتين المقدمتين الضروريتين

(1) بيان تلبيس الجهمية ط ص 117.

(2) المرجع السابق ج1 ص 218.

(3) يجرى ابن تيمية الرد هنا على لسان خصم وهمي، في حين أنه في الحقيقة هو الخصم مع الإمام الرازي في المسألة.

تستلزم أنه مباين للعالم والأخرى تستلزم أنه جسم، فقد ثبت بموجب هاتين المقدمتين صحة قول القائلين بالجهة وقول القائلين بأنه جسم وكونه جسما يستلزم القول بالجهة كما توافقون عليه، وقول القائلين بالجهة يستلزم القول بالجسم كما تقولون أنتم»[1].

وقد أثرت أن أذكر النص السابق بتمامه لكي نقف من خلاله على صورة متكاملة عن مذهب ابن تيمية في القضية، ولعلنا نلاحظ فيه:

1- صدق ما سبق الإشارة إليه من أن لججه في الخصومة مع الأمام الرازي دفعه إلى جدال التزم فيه بأشياء غير مقبولة شرعا ولا عقلا.

2- أن ابن تيمية يرجح مذهب المجسمة ويقويه بكلامه وجداله.

3- جزم ابن تيمية في النص السابق أن ما يقع في الخيال واجب في حكم العقل والمنطق فلا يقبل أن يقع خلافه، ولعل هذا مؤد إلى القول بالتجسيم والتركيب والتبعيض بالنسبة للذات العلية.

4- أن ابن تيمية عندما تحدث عن الخيال عممه في التصور ليشمل المخلوق والخالق.

5- ادعى ابن تيمية أن من قال بحدوث كل الأجسام ونفي أن يكون ثمة جسم قديم مخالف للرسل، وكذا يكون في حكمه من نفي الجهة عن الحق سبحانه وتعالى.

6- التزم ابن تيمية في نصه السابق القول بقدم بعض الأجسام، مؤكدا أن القول بحدوث سائر الأجسام يستلزم القول بأن الحق سبحانه وتعالى محدَث، وما ذلك إلا لأنه سبحانه وتعالى في تصوره جسم ومن ثم فإذا كانت الأجسام كلها محدثة كان الله محدثا، وحدوث الله باطل لا جسميته كما تصور رَحِمَهُ اللَّهُ.

7- وقع ابن تيمية في مغالطة واضحة حيث ذهب إلى أن نفى الجسمية عن الله تعالى مستلزم لحدوثه ونفيه، ولم يوقعه في ذلك إلا تجويزه الجسمية على الحق تعالى.

(1) بيان تلبيس الجهمية أو نقض على أساس التقديس ج1 ص 119.

8- كذلك نرى ابن تيمية وقد حكم بالكفر على من قال بقدم الأفلاك والكواكب نظرا لمخالفته لما صرح به القرآن وصدعت به السنة من كونها مخلوقة، أما من زعم أن الله سبحانه جسم قديم فلا يكفر ؛ إذ أن هذا لا مخالفة فيه لكتاب أو سنة في نظر ابن تيمية .

9- لا يَمَلُّ ابن تيمية من أن يقرر في مواضع شتى أن الحق سبحانه هو الجسم القديم، ويقرن بين إثبات الجسمية للحق وقيامه بنفسه وثبوت الصفات له، ومن ثم كان تصريحه بأن كل موصوف قائم بنفسه تثبت له الجسمية.

10- والواقع أن المتصفح لكتب ابن تيمية يجد فيها الكثير من النصوص التي يشتد فيها في رده على الإمام الرازي حتى أسلمه ذلك إلى زعم أن الحق سبحانه يمكن أن يتخيل ويتوهم ويحس به، ظاهرا و باطنا، ولا عمل للعقل إلا التصرف في المدركات الحسية والصور، بل يقرر كذلك أن قياس الغائب على الشاهد طريقة معتبرة في معرفة الله تعالى سبحانه[1]، ولا يتورع ابن تيمية أن ينسب إلى جماهير الإسلام والصحابة والتابعين القول بمقتضيات الجسمية من الأجزاء والأبعاض[2] .

ومن ثم نراه يخاطب الإمام الرازي بقوله «وإن أردت أنهم وصفوه بما يقتضي أن يكون جسما، والجسم متبعض ومتجزئ، وإن لم يقولوا هو جسم فيقال له: لا اختصاص للحنابلة بذلك بل هذا مذهب جماهير أهل الإسلام، بل وسائر أهل الملل وسلف الأمة وأئمتهم»[3]

ولا يَملُّ ابن تيمية من التمسح في السلف في كل قضية يدعيها حتى نسب إليهم أن إنكارهم على من نفي الجسم والجوهر والعرض والمتحيز، والتركيب عن الله تعالى أضعاف إنكارهم على من زعم التشبيه لله سبحانه؛ لأن الصنف الأول الذي أنكر السلف عليه فعله قد تعاطي ألفاظا استدل بها على حدوث العالم وأثبت من خلالها إثبات الصانع في حين أن

(1) يراجع قوله هذا في بيان تلبيس الجهمية ج1 ص 135.

(2) المرجع السابق ج1 ص 39.

(3) بيان تلبيس الجهمية ج1 ص 34.

الشرع لم يأت بذلك[1] فهل هناك عجب أكثر من هذا حيث اعتبر تطويع علماء الكلام لهذه الألفاظ وإثبات العقيدة من خلالها جرما لأجله استحق المتكلمون أن يناصبوا العداء. في حين أن المشبهة قوم هين أمرهم فهم غير مبتدعة في الدين؟!. وإذا كان ما تقدم يعد تناقضا في فكر ابن تيمية حيث صدع بهذه العظائم بعد أن أكد من قبل على معقولية مخالفة الحق سبحانه وتعالى للحوادث، فهل تناقض أيضا مع نفسه في توجيه آيات التنزيه التي أثبت من خلالها آنفا مخالفة الحق سبحانه وتعالى للحوادث؟! هذا هو حديثنا في الصفحات القادمة.

أولا: قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ الشورى (11):

سبق وقررنا أن هذه الآية الكريمة تثبت مخالفة الحق سبحانه للحوادث، وفي هذا السياق كان استدلال علماء الأشاعرة بها وتابعهم في ذلك ابن تيمية بيد أن ابن تيمية كما عودنا يؤمن بشيء في موضع ثم يعود ليخالفه في موضع آخر، ومن ثم رأيناه وقد طعن في استدلال المنزهين بهذه الآية الكريمة على مخالفة الحق سبحانه للحوادث فيقول «وفي الجملة فالكلام في التمثيل والتشبيه ونفيه عن الله مقام، والكلام في التجسيم ونفيه عن الله مقام آخر. فإن الأول يعني التمثيل والتشبيه دل على نفيه الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة.

وأيضا فنفى ذلك معروف بالدلائل العقلية التي لا تقبل النقيض... وأما الكلام في الجسم والجوهر ونفيهما وإثباتهما فبدعة ليس لها أصل في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ ولا تكلم أحد من السلف والأئمة بذلك نفيا وإثباتا»[2] ونلحظ في توجيه ابن تيمية للآية الكريمة عددا من الأمور:

---

(1) بيان تلبيس الجهمية ج1 ص 219 بتحقيق يحيى بن محمد الهنيدي ط مجمع الملك فهد، ويراجع الصفدية ج2ص 33.

(2) يراجع درء تعارض العقل مع النقل ج4 ص 146 ن 145 تح د/ محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية الرياض، وكذا بيان تلبيس الجهمية ج 1 ص 100.

1- أن ما ذكره ابن تيمية كلام أوله يناقض آخره ، فمما لا شك فيه أن الذي يدل من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإجماع السلف والأئمة على نفي التمثيل والتشبيه يدل كذلك على نفي التجسيم، فهل هناك معنى للتجسيم إلا التشبيه بالأجسام.

2- لا نسلم لابن تيمية ما ذهب إليه من أن نفي الجسم والجوهر ليس له أصل في كتاب الله، بل إن ما ذكره يتناقض مع ما سلم به في مكان آخر حيث قال بعد ذكر ما استدل به أهل السنة من كتاب الله على نفي التجسيم «وذلك كقوله سبحانه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ الشورى (11) وقوله سبحانه ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴾ مريم (65). وسورة الإخلاص وهؤلاء الآيات إنما يدللن على انتفاء التجسيم والتشبيه»[1] وسيأتي عند الكلام على كل آية استدل بها أهل السنة على تنزيه الله عن الجسمية من كلام ابن تيمية ما يناقض به نفسه من نص كلامه.

3- أما زعمه أن السلف والأئمة لم يتكلموا بنفي الجسم فقد سبقت الإشارة إلى نصوص السلف في هذا الموضوع. ثم نرى ابن تيمية بعد ذلك يسترسل في تعليقه على الآية الكريمة فيقول «إذ قالوا الموصوفات تتماثل والأجسام تتماثل وأرادوا أن يستدلوا بقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ على نفي مسمى هذه الأمور التي سموها بهذه الأسماء في اصطلاحهم الحادث كان هذا افتراء على لغة القرآن فإن هذا ليس هو المثل في لغة العرب ولا غيرها»[2]

ويستشهد ابن تيمية على ما ذكره بقول الحق سبحانه ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْاْ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓاْ أَمْثَٰلَكُم ﴾ محمد (38). فنفى مماثلة هؤلاء مع اتفاقهم في الإنسانية فكيف يقال: إن لغة العرب توجب أن كل مشار إليه مثل بكل ما يشار إليه»[3] ويستشهد كذلك بقول الحق

(1) كتب ورسائل ابن تيمية في العقيدة ج6 ص 385، ويراجع الرسالة الأكملية ص 44.
(2) بيان تلبيس الجهمية ج1 ص 532، 533، وكذا الرسالة الأكملية ص 47.
(3) المرجع السابق ج1 ص 532.

سبحانه : ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ﴿٧﴾ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ ﴿٨﴾ ﴾ الفجر (6- 7- 8).

ثم يقول معقبا: «فأخبر أنه لم يخلق مثلها في البلاد فكيف يقال: إن كل جسم فهو مثل لكل جسم في لغة العرب حتى يحمل على ذلك قوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (1) ويقول في موضع آخر: ومنشأ الغلط من الاشتباه والاشتراك في لفظ الجسم ولفظ المثل فيقال: الجسم في لغة العرب هو البدن وهو عندكم ما يمكن الإشارة إليه فالهواء والماء والنار ونحو ذلك ليس جسما في لغة العرب وهو في اصطلاحكم جسم، وإذا كان الجسم في لغة العرب أخص منه في عرفكم، وقد علم بصريح العقل أن الذهب ليس مثل الفضة ولا الخبز مثل التراب فما يسمى في لغة العرب جسما وجسدا ونحو ذلك هو مما يعلم أنه ليس متماثلا بصريح العقل والحس، فكيف بما هو أعم من ذلك؟ مثل كونه يشار إليه أو كونه يقبل الأبعاد الثلاثة (الطول والعرض والعمق..) ثم يقولون مع هذا: إن كل ما وصف بهذه المعاني العامة فإنه يجب أن يكون متماثلا في الحد والقدر، فهذا القول من أبعد الأقوال عن المعقول الذي يعرفه الناس بحسهم وعقلهم ثم بتقدير أن يكون كذلك فلا يتمارى عاقلان أن لفظ المثل في لغة العرب وسائر الأمم ليس المراد به هذا، وأنه إذا قيل: إن كذا مثل كذا أو ليس مثله أو ليس له مثل إنه ليس المفهوم من المثل كون هذا بحيث يشار إليه أو كون كل منهما له قدر أوله طول وعرض وعمق لا بالمعنى اللغوي ولا بما هو أقرب إليه فضلا عن اصطلاحهم. ونحن نعلم بالضرورة من لغة العرب أنهم لا يقولون: الجبل مثل النار ولا الهواء مثل الماء مع اشتراكهم في كثير من الصفات الزائدة على مطلق المقدار، بل قد نفي في القرآن كون الشيء مثل غيره مع كون كل منهما جسما»(2) وهذا الاعتراض من ابن تيمية مبني على أمرين:

(1) بيان تلبيس الجهمية ج1 ص 533، وكذا الرسالة الأكملية ص 47.

(2) تلبيس الجهمية ج1 ص 355، وكذا الرسالة الأكملية ص 47.

الأول: قطع الصلة بين دلالة المثل في اللغة وما ذكره أهل الاصطلاح، وهذا أمر له ما يدفعه من وجوه:

مما لا يخفى أننا إذا قلنا: زيد مثل عمر غير قولنا: زيد مثل عمر في طوله مثلا، فدلالة (مثل) حال الإطلاق ، غير دلالتها حال التقييد بوجه من وجوه المماثلة يقول ابن منظور «قال ابن بري[1] وإذا قيل هو مثل على الإطلاق فمعناه أنه يسد مسده، وإذا قيل هو مثله في كذا فهو مساو له في جهة دون جهة»[2] وعندما حقق علماء التوحيد الكلام في المثلين لم يهملوا هذا الفارق فنظروا فيما يصح في اللغة أن يحكم بتماثله إطلاقا دون قيد بوجه من وجوه المماثلة، ثم سبروا ما في المتماثلين من معان مشتركة واختبروها، فوجدوا أنه لا يصح في اللغة أن تطلق المماثلة مجردة عن التقييد بوجه من وجوهها على مشتركين في اللازم ومن ثم فلا يقال: الثلج مثل البيض لمجرد اشتراكهما في اللون ولزومه لكليهما، وهذا بخلاف قولنا: الثلج مثل البيض في اللون. ولا تطلق أيضا على مشتركين في العرضيات فلا يقال: الإنسان متحرك مثل الفرس المتحرك إلا على إرادة تفيد المماثلة بالاشتراك في هذا العرض، ووجدوا أنه حيث أطلقت المماثلة كان طرفاها مشتركين فيما اصطلحوا على تسميته بتمام الماهية، فصح أن يقال: إن المثل إذا أطلق مجردا عن التقييد بوجه من الوجوه يراد في لغة العرب المشارك في تمام الماهية، والاصطلاح الحادث في تسمية ما اشترك به طرفا المماثلة، لا في استعمال المثل استعمالا يخالف لغة القرآن. أما الأمثلة التي ذكرها ابن تيمية فلا ترد على ما سبق، إذ إن المثل فيها قد استعمل مقيدا بوجه من وجوه المماثلة، فقوله سبحانه ﴿وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم﴾ محمد (38). فالمراد أمثالكم في التولي والزهد في الإيمان[3]. وأما قوله تعالى ﴿التي

---

(1) هو العلامة النحوي أبو محمد عبد الله بري ت 582، كان ثقة دينا يراجع ابن خلكان وفيات الأعيان ج3 ص 388 ط دار الثقافة بيروت تح د/ إحسان عباس.

(2) لسان العرب لابن منظور ج 11 ص 61.

(3) تفسير البيضاوي ج 5 ص 197، وكذا الجامع لأحكام القرآن ج 10 ص 341.

لم يخلق مثلها في البلاد﴾ الفجر (8). فالمراد: مثلها في الجبروت والإجرام وشدة القوة[1]، ولا يخفى أن إجمال وجه الشبه وعدم التصريح به جار على أساليب العرب المعروفة في التشبيه فإذا ما قال قائل: محمد مثل الأسد، لا يدعي المثلية له من كل وجه، بل لا فرق بين هذا القول وبين قوله: محمد أسد وقوله: محمد مثل الأسد في الشجاعة إلا ما يفيده الحذف من المبالغة من المشاركة في وجه الشبه على ما هو معروف في البلاغة، وبالجملة فلا يدل نفي المماثلة في وجه من الوجوه على عدم جواز إطلاق المماثلة في وجه آخر، ولا يدل أيضا على انتفاء المماثلة المطلقة بينهما. ففي الآية التي استشهد بها ابن تيمية لا يدل انتفاء المماثلة بين القومين في التولي والزهد في الإيمان على عدم اتفاقهم في الإنسانية وتماثلهم فيها، ولا على أن المثل في لغة القرآن لا يستعمل في المتفقين في تمام الماهية إذ لا مانع في اللغة والاصطلاح من قولنا: هذا الإنسان الذي هو مثل هذا الإنسان في الإنسانية ليس مثله في الطول ولا في العرض ولا في نحو ذلك. مما هو خارج عن الحقيقة أو الماهية.

ثانيا: قوله (منشأ الغلط من الاشتباه الاشتراك في لفظ الجسم ولفظ المثل)

وإنما هو منشأ الشبهة التي تقدم ذكرها. وكي يتحرر موضع النزاع بعيدا عن خلط المعنى اللغوي بالاصطلاحي نقول: أين في لغة العرب ما يمنع من قولنا: كل ما يصح الإشارة إليه فهو مثل لكل ما يصح الإشارة إليه في كونهما بحيث تجوز الإشارة الحسية إليهما؟ أو من قولنا: كل ذي طول وعرض وعمق فهو مثل كل ذي طول وعرض وعمق في قبوله للأبعاد الثلاثة؟ بل أين ما يمنع ذلك في لغات سائر الأمم؟ بل أين ما يمنع ذلك من صريح العقل وصادق الحس؟

ثالثا: أغلب عناية ابن تيمية واعتراضاته ينصب على الألفاظ والاصطلاحات مع أن المعنى الذي يصفه بمخالفة الكتاب والسنة وأقوال الأئمة والعقل يثبته في مكان آخر، ولكن

---

(1) مفاتيح الغيب ج 16 ص 398، وكذا تفسير الواحدي ج 2 ص 200، وكذا تفسير ابن كثير ج 3 ص 343.

بنحو ألفاظ المتكلمين، ففي المسألة محل البحث يقول ابن تيمية : الأجسام بينها قدر مشترك وهو جنس المقدا،ر كما يقولون مما يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه»[1].

ثم يقول في رد قول من قال إنه جسم كالأجسام: «وإن قال إنه كالأجسام المخلوقة في القدر المشترك بينها بحيث يجوز عليه ما يجوز على الجميع لا على كل واحدة فهذا أيضا معلوم الفساد، ولا نعرف قائلا معروفا يقول به، فإن هذا هو التشبيه والتمثيل الذي يعلم تنزه الله عنه، إذ كان كل ما سواه مخلوقا والمخلوقات تشترك في هذا المسمى، فيجوز على المجموع من العدم والحدوث والافتقار ما يجب تنزه الله عنه. بل لو جاز ووجب وامتنع عليه ما يجوز ويجب ويمتنع على الممكنات والمحدثات لزم الجمع بين النقيضين. فتنزيه الله عما يستحق التنزيه عنه من مماثلة المخلوقات يمنع أن يشاركها في شيء من خصائصها سواء كانت تلك الخاصة الشاملة لجميع المخلوقات أو مختصة ببعضها»[2]. وفي هذا النص نلحظ:

1. إثبات اشتراك الأجسام في قدر يجمعها وهو: جنس المقدار أو قبول الأبعاد الثلاثة.
2. إن هذا الاشتراك يعني أن يجوز على كل واحد من المشتركين في هذا القدر ما يجوز على الآخر، وأن يجب له ما يجب له، وأن يمتنع عليه ما يمتنع عليه.
3. إن هذا الاشتراك في هذا القدر هو التماثل الذي يعلم تنزيه الله عنه.
4. تأكيد أن نفي المماثلة لا يستقيم معه إثبات شيء من خصائص المخلوقات.

من هذا المنطلق نقول: إن هذه النقاط هي أركان الدليل الذي نفاه ابن تيمية فلم ينف إلا ألفاظا واصطلاحات مع أنه أثبت المعنى والدلالة ولكن بعبارات غير عبارات المتكلمين، بيد أنها تضمنت نفس المعنى، فما الذي يمنع أن نصطلح في هذا القدر المشترك وهو جنس المقدار أنه حقيقة كل جسم وماهيته، وأن المشارك له فيه مثل له، وأن الله عز وجل تنزه عن أن يكون

---

(1) بيان تلبيس الجهمية 96/1.

(2) درء تعارض العقل ج4 ص 144، ويراجع التجسيم في الفكر الإسلامي ص 231.

له مثل، كما أنه تنزه أن يشترك مع شيء في الحقيقة أو الماهية، فلا يشارك الأجسام في الأحكام الواجبة والجائزة والممتنعة ولا يثبت له شيء من خصائصها ولوازمها؟

رابعا: ليس أدل على تناقض ابن تيمية في هذه المسألة وغيرها من قوله: «التشابه الذي هو التماثل لا يكون بالموافقة في بعض الصفات بل الموافقة في جميع الصفات الذاتية التي تقوم بها أحدهما مقام الآخر»(1) فكيف يستقيم هذا مع ما سبق من دعواه أن المتكلمين استعملوا المماثلة في معنى ليس هو في لغة العرب ولا في لغة غيرهم؟

خامسا: إن تحمس ابن تيمية في إنكار أن يكون المثل مستعملا في لغة من لغات الأمم فضلا عن لغة العرب بمعنى المشاركة في الحقيقة يرد عليه أن ما عده افتراء على لغة القرآن وتهويل يكفي في رده الاستشهاد باستعمال القرآن الكريم للمماثلة بمعنى المشاركة في الحقيقة، قال تعالى: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ إبراهيم 11. وقال تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ الكهف (110). وقال تعالى: ﴿فَقَالَ ٱلْمَلَؤُا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ﴾ المؤمنون (24). وقال تعالى: ﴿۞ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ الإسراء (99). ومن ثم يظهر بأدنى تأمل أن الآيات الكريمة تثبت المماثلة بين جميع البشر بل بين رسل الله عز وجل وبين من كفر من قومهم، فهل ثمة اشتراك بين رسل الله سبحانه وبين الكفار غير الاشتراك في البشرية أو الإنسانية؟ ما الذي يشترك فيه جميع البشر فتتحقق به المماثلة بينهم غير الاشتراك في الحقيقة أو النوع؟ وإذا ثبت استعمال القرآن الكريم للمماثلة بمعنى المشاركة في الحقيقة، فإن الاستشهاد بلغة العرب ولغة سائر الأمم تطويل بلا طائل وتهويل بلا مبرر.

سادسا: لو تركنا ما معنا من لغة القرآن والعقل والنقل الذي يدل على نفي المثل عن الله سبحانه وعلى تماثل الأجسام، وسلمنا بما طعن به ابن تيمية في وجه استدلال المنزهين على

(1) تلبيس الجهمية 1/477.

ذلك بقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ فإن الآية تدل من وجوه أخرى على نفي الجسمية عن الله عز وجل، وهذا موضع بيانه.

ثانيا: دلالة نفي التشبيه عن الله عز وجل على نفي التجسيم:

إن توضيح دلالة الآية الكريمة على نفي التجسيم من خلال هذا الوجه يستوجب أن نستحضر في الأذهان ما سبقت الإشارة إليه من أسرار تسليط النفي على أسلوب التشبيه في الآية الكريمة الذي جمع بين كلمتي التشبيه، ثم التنبيه على أسلوب الآية المعجز في التعبير عن هذا الذي نفت عنه بأسلوب معجز أيضا.

وقد أشرنا إلى أن اجتماع كلمتي التشبيه في سياق النفي يفيد نفي أدنى مشابهة يمكن التعبير عنها بإحدى كلمتي التشبيه، وهذا الاجتماع يقطع الطريق على من يريد أن يزعم بأن نفي المثل يفيد نفي المثل المكافئ من جميع الوجوه، ومن ثم فلا يفيد نفي الشبه من وجه، فكان في هذا الاجتماع نفيا لأدنى مشابهة أو مماثلة يمكن التعبير عنها بإحدى الأداتين، أما إذا اخترنا الحكم بزيادة لفظ (مثل) أو حملناه على الكناية فالحاصل هو نفي التشبيه، لكن هذا الحاصل وإن كان يكفي في التعبير عنه بأن يقال ليس كالله شيء، لكن هذا القدر ليس كل ما ترمي إليه الآية الكريمة كما أشار إلى فضيلة العلامة محمد عبد الله دراز قال: بل إنها كما تريد أن تعطيك هذا الحكم تريد في الوقت نفسه أن تلفتك إلى وجه حجته وطريقة برهانه العقلي، ألا ترى أنك إذا أردت أن تنفي عن امرئ نقيصة في خلقه فقلت: فلان لا يكذب ولا يبخل أخرجت عنه مخرج الدعوى المجردة عن دليلها، فإذا أزدت فيه كلمة فقلت: مثل فلان لا يكذب ولا يبخل. لم تكن مشيرا إلى شخص آخر يماثله مبرأ من تلك النقائص، بل كان هذا تبرئة له هو ببرهان كلي، وهو أن من يكون على مثل صفاته وشيمة لا يكون كذلك؛ لوجود التنافي بين طبيعة هذه الصفات وبين ذلك النقص الموهوم، وعلى هذا المنهج البليغ وصفت الآية الكريمة الحكيمة قائلة: مثله لا يكون له مثل ، يعني: أن من كانت له تلك الصفات الحسنى وذلك المثل الأعلى لا يمكن أن يكون له شبيه، ولا يتسع الوجود لاثنين من جنسه، فلا جرم جِيءَ فيها بلفظين: كل واحد منهما يؤدي معنى المماثلة ليقوم أحدهما ركنا في

الدعوى والأخر دعامة لها وبرهانا، فالشبه المدلول عليه بالكاف لما تصوب إليه النفي تأدى به أصل التوحيد المطلوب. ولفظ المثل المصرح به مقام لفظ الجلالة أو ضميره فيه برهان على ذلك المطلوب[1].

وإن كان أسلوب الآية في التعبير عن هذا النفي معجزا فإن أسلوبها في التعبير عما يشمله هذا النفي معجز أيضا فقد عبرت الآية الكريمة عنه بلفظ «شيء» وهو أعم الألفاظ قال الخليل: (الشيء مخففا هو اسم الآدميين وغيرهم من الخلق)[2] فلا جرم أن ما سوى الله عز وجل من الموجودات مخلوق يدخل في لفظ الشيء، ولا جرم أن الجسم يدخل في هذا العموم، فليس يشبهه ولا يماثله سبحانه جسم ولا غيره.

وإذا كانت الآية الكريمة في مقام التعبير عن هذا المنفى لم تكتف بكلمة واحدة من كلمتي التشبيه مع أنه يمكن أن يدل على ما يدل الاجتماع، فإنها لم تكتف بأسلوب واحد في التعبير عن عموم ما نفت عنه الشبه والمماثلة. مع أن لفظ الشيء يمكن أن يكون كافيا في الدلالة على هذا العموم فلم تكتف بذلك بل جاءت بهذا اللفظ متكررا في سياق النفي ليدل من وجه آخر على العموم. وكأن الآية الكريمة تريد أن تقرر في هذا المقام دليل نفي التشبيه على وجه محكم لا يزيغ عنه إلا هالك؛ لأنه إن غفل عن وجه دلالة أداة وأسلوب فلا يصح أن يغفل عن دلالة أداة أخرى وأسلوب آخر إلا أن يكون متغافلا ركن إلى حسه وهواه.[3]

والحاصل: أن الآية الكريمة تدل على أنه «ليس كمثله شيء» في شيء، كما نص على ذلك الإمام الشافعي وغيره، فلو كان الباري سبحانه جسما لكان أكثر الموجودات مماثلا له ومشابها له من وجوه لا من وجه؛ لأن العالم أجسام وأعراض قائمة بالأجسام، وبين هذه

---

(1) النبأ العظيم ص 76.

(2) العين ج6 ص 296.

(3) النبأ العظيم ص 88، 78 بتصرف وزيادات.

الأجسام مماثلة في الحقيقة وتشابه من وجوه فمن يماثل جسما منها يكون مماثلا في الحقيقة لكل ما يماثل ذلك الجسم في الأحكام الواجبة والجائزة والممتنعة.

ثالثا: دلالة نفي التشبيه عن صفات الله عز وجل على نفي التجسيم:

إذا فسرنا المثل بالصفة كما سبق في بيان معنى الآية، تكون قد أفادت نفي التشبيه بين صفات الله عز وجل وصفات المخلوقين، كما أفادت من قبل نفي المماثلة في الذات، وفي هذا أوضح الدلالة على نفي التجسيم؛ لأننا نثبت الوجود صفة لله عز وجل ونثبت الوجود صفة للأجسام ووجود الأجسام، يقتضي شغل قدر من الفراغ والكون في الجهة وقبول الإشارة الحسية وقبول الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. ولما كان وجود الله ليس كوجود هذه الأجسام فقد دل على تنزيه عن لوازم هذا الوجود الجسمي.

أما قوله تعالى ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾ مريم 65. فوجه الاستدلال بالآية أن الاستفهام فيها يراد به النفي، كما هو الحال في النفي الوارد في قوله تعالى: ﴿هَلۡ يُهۡلَكُ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٧﴾﴾ الأنعام (47). وقوله ﴿وَهَلۡ نُجَٰزِيٓ إِلَّا ٱلۡكَفُورَ ﴿١٧﴾﴾ سبأ (17). فالمراد نفي أن يكون لله عز وجل سمي، والسمي هو المثل في لغة العرب وفسره بذلك ابن عباس رضي الله عنهما فيما رواه عنه البخاري ورواه الطبري عنه وعن عدد من التابعين، فمن ذلك ما أخرجه بسنده عن مجاهد بن جبر أنه قال في الآية ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾ قال: هل تعلم له شبيها، هل تعلم له مثلا تبارك وتعالى، وقال البيضاوي: (المراد هل تعلم له شبيها؛ لأن المتماثلين يتشاركان في الاسم)[1] ولما وقع هذا اللفظ مُنكرا في سياق استفهام يراد به النفي دل على العموم فيدخل في عمومه الجسم وغير الجسم فلو كان الباري سبحانه جسما لكان كل جسم سميا له وقد دلت الآية على نفيه[2]. ومع أن ابن تيمية وافق على تفسير السمي بالمثل، إلا أنه نفي أن يكون في هذه الآية، والآيات الأخرى وجه يدل على نفي الجسم، ثم عاد في موضع آخر فسلم بم

(1) أسرار التنزيل ج 4 ص 7.

(2) انظر تأسيس التقديس للرازي ص 25.

نفاه من كل وجه، فقال بعد ذكر هذه الآية وما معها من الآيات: (وهؤلاء الآيات إنما يدللن على انتفاء التجسيم والتشبيه) كما سبق. ولم يذكر طعنا في هذا الاستدلال غير ما سبق في كلامه على نفي المثل، وقد تبعه هناك جوابه أيضا.

رأي ابن تيمية في قوله سبحانه رأي ابن تيمية في قوله سبحانه ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾:

إن من عموم ما نُفيَ عنه سبحانه في آيات التنزيه وجود المكافئ والمثيل والنظير، وهذا يدل على نفي التشبيه عموما، ويدل كذلك على نفي التجسيم كما قال الإمام الأشعري «وأجمعوا على أنه عز وجل غير مشبه لشيء من العالم، وقد نبه الله عز وجل على ذلك بقوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ وقوله ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ وإنما كان ذلك كذلك؛ لأنه تعالى لو كان شبيها لشيء من خلقه لاقتضى من الحدث والحاجة إلى محدث له ما اقتضاه ذلك الذي أشبه، أو اقتضى ذلك قدم ما أشبهه من خلقه. وقد قامت الأدلة على حدوث جميع الخلق واستحالة قدمه، وليس كونه عز وجل غير مشبه للخلق ينفي وجوده؛ لأن طريق إثباته كونه تعالى على ما اقتضته العقول من دلالة أفعاله دون مشاهدته[1] ويدل أيضا على نفي التجسيم ولوازمه كالحيز والجهة كما نبه عليه الفخر الرازي فقال: لو كان تعالى جوهرا فردا لكان كل جوهر مثلا له، وذلك ينفي كونه أحدا ثم أكدوا هذا الوجه بقوله تعالى ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ ولو كان جوهرا لكان كل جوهر فرد كفوا له، فدلت هذه السورة من الوجه الذي قررناه أنه ليس بجسم ولا بجوهر. وإذا ثبت أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر وجب أن لا يكون في شيء من الأحياز والجهات؛ لأن كل ما كان مختصا بحيز وجهة فإن كان منقسما كان جسما وقد بينا إبطال ذلك، وإن لم يكن منقسما كان جوهرا فردا، وقد بينا أنه باطل ولما بطل القسمان ثبت أنه يمتنع أن يكون في جهة أصلا»[2]

---

(1) – رسالة إلى أهل الثغر صـ 210، ويراجع شرح هذا الاستدلال في الاعتقاد للبيهقي صـ 44.

(2) – أساس التقديس ص 18.

ثم يقول في موضع آخر وأما قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ فهذا أيضا يدل على أنه ليس بجسم ولا بجوهر، لأنا سنقيم الدلالة على أن الجواهر متماثلة فلو كان تعالى جوهرا لكان مثلا لجميع الجواهر فكان كل واحد من الجواهر كفوا له، ولو كان جسما لكان مؤلفا من الجواهر؛ لأن الجسم يكون كذلك فثبت أن هذه السورة من أظهر الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ولا حاصل في مكان وحيز[1]

ومع أن ابن تيمية سلم بدلالة الآية على نفي المشاركة والمماثلة، وعموم هذا النفي فقال «فقوله «أحد» مع قوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ ينفي المشاركة والمماثلة»[2].

وقال كذلك «فهو أحد لا يماثله شيء من الأشياء بوجه من الوجوه... ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ فاستعملها في النفي أي ليس شيء من الأشياء كفوا له في شيء من الأشياء لأنه أحد»[3].

أقول مع أن ابن تيمية سلم بالأمرين كما تقدم بيد أنه أكثر في الاعتراض على أدلة المنزهين حتى ألزم نفسه بما لا حاجة له في التزامه، ومن ثم نراه يقول معترضا على الإمام الرازي «المطلوب بهذا الدليل وهو نفي كونه جوهرا فردا وهو أمر متفق عليه بين الخلائق كلهم، بل هو معلوم بالضرورة العقلية أن رب السماوات والأرض ليس في القدر بقدر الجوهر الفرد، فإنه عند مثبتيه أمر لا يحسه أحد من حقارته فهو أصغر من الذرة والهباء غير ذلك فكيف يخطر ببال أحد أن رب العالمين بهذا القدر حتى يحتاج هذا إلى دليل على نفيه»[4].

(1) – المرجع السابق ص 18، ويراجع التجسيم في الفكر الإسلامي ص 157.
(2) – مجموعة رسائل ابن تيمية في التفسير ج 7 صـ 328.
(3) – المرجع السابق ج 17 ص 328.
(4) – تلبس الجهمية 1/ 501- 502.

وما ذكره ابن تيمية غير مسلم له لما يلي:

1. لأن الإمام الرازي احتاج إلى نفي الجوهر الفرد لإتمام دليله وإحكامه حتى يسلم من إلزامات الخصم واعتراضه، فلما استدل على نفي الجسم بأنه سبحانه وتعالى أحد، وأن الجسم مركب من جوهر، وهذا ينافي الوحدة احتاج إلى نفي الجوهر الفرد لئلا يُلزمه مُلزم بأنه جوهر فرد إذ الجوهر الفرد كذلك غير مركب ومن ثم قال ما حاصله: إنه ليس جوهرا إما لأن الجوهر متحيز والمتحيز منقسم عند من ينكر ثبوت الجوهر الفرد، وإما لأن الأحد ليس له مثل، ولو كان جوهرا لكان كل جوهر مثلا له.

2. وإذا كان الفخر الرازي احتاج إلى ما تقدم لإتمام براهين التنزيه لديه وإحكامها فما الذي أحوج ابن تيمية إلى الاعتراض على دليل رام به قائله التوصل إلى تنزيه الحق سبحانه وتعالى عن الجسمية ولوازمها، لا سيما وقد أدى إلى الاعتراض على إثبات الله مقدرا بقدر الجوهر الفرد مع السكوت على أصل إثباته مقدرا بقدر ما ولولا ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله في إثبات المقدار لحسن المرور عليه من غير تثبيته عليه ولا وقوف عنده.

3. اعترف ابن تيمية أن الإمام الرازي لا يسلم له دليله إلا إذا تماثل الأجسام، والواقع أن قضية تماثل الأجسام قد ثبتت بالبراهين النظرية والعقلية وأيدتها التجريبية(1).

4. يقول ابن تيمية «ولا ريب أن كونه واحدا يمنع أن يكون من الجواهر المتماثلة لكن هذه الدلالة إنما تتم إذا كانت الجواهر المنفردة متماثلة في حقائقها»(2) وعلى هذا إذا لم يكن مع المنزهين سوى هذا الدليل، مع تسليم ابن تيمية بتمامه، وقيام العلم التجريبي على صدق ما فيه لكفاهم ذلك. كذلك نجد أن ابن تيمية قد اعتراض على قوله الحق سبحانه وتعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ من وجه آخر فقال: «فإن المعنى لم يكن أحد من

---

(1) – يراجع في إثبات ذلك علميا وتجريبيا أو ميد شمشك أسرارالذرة ص 9 تح أورخان محمد علي، وكذا دائرة معارف القرن العشرين لمحمد فريد وجدي ج 8 ص 495.

(2) – تلبيس الجهمية ج 1 ص 522، والعجيب أن ابن تيمية الذي شاغب مع الإمام الرازي في قضية تماثل الأجسام يدور كلامه في هذا الباب على إثبات تماثلها.

الآحاد كفوا لها فإن كان الأحد عبارة عما لا يتميز منه شيء عن شيء ويشار إلى شي منه دون شيء فليس في الموجودات ما هو أحد إلا ما يدعونه من الجوهر الفرد وهذا عند أكثر العقلاء ممتنع وجوده - من رب العالمين - وحينئذ لا يكون قد نفى عن شيء من الموجودات أن يكون كفوا للرب؛ لأنه لم يدخل في مسمى أحد»[1] ولا يسلم هذا لابن تيمية أيضا حيث خلط بين لفظ أحد الذي وقع في آخر السورة في سياق النفي ليدل على العموم، وبين لفظ أحد الذي ورد في صدرها ولا يستعمل في الوصف مطلقا إلا في حق الواحد سبحانه وتعالى، ولم يفسر أحد من العلماء لفظ أحد الذي ورد في عجز السورة بما فسر به لفظ أحد الذي وصف به الحق سبحانه وتعالى في صدرها، وعلى هذا فاعتراض ابن تيمية هنا مبني على توهمه أن اللفظين يحملان معنى واحدا من حيث الدلالة وهذا وهم ظاهر البطلان.

وهكذا وقفنا على رأي ابن تيمية في مسألة التجسيم ولوازمها، ووقفنا كذلك على توجيهه لآيات التنزيه بما يتلاءم مع رأيه في مسألة التجسيم وفوق ما تقدم وضعنا أيدينا على أمر له خطورته في مذهبه، وهو مبالغة ابن تيمية في عزو ما يرتضيه إلى السلف وموافقته للعقل والنقل والفطرة فإذا ما سمع بذلك غير مطلع على مذهب السلف تهيب مخالفة هذا الحشر، واستوحش من فطرته إن أنكرت ما ألفوه، فيعود على نفسه متهما لها بقلة الفهم وقصر النظر وفساد الفطرة.

(1) - تلبيس الجهمية ج 1 ص 502.

المبحث الخامس

الوحدانية

تعرف الوحدانية بأنها «نفي لما سوى الواحد جل وتعالى»[1] أو هي «عدم التعدد في الذات والصفات والأفعال»[2] وعلى هذا فالوحدانية في حقه سبحانه تستلزم أوجها ثلاثة:

1. نفي الكم المتصل وهو: تركيب الذات العلية من أجزاء، ونفي الكم المنفصل وهو: وجود نظير له سبحانه وتعالى في ذاته.

2. أما بالنسبة للصفات فصات الحق سبحانه منفي عنها كذلك الكم المتصل: بأن يكون له سبحانه صفتان أو أكثر من نوع واحد كقدرتين أو إرادتين، كذلك منفي عنها الكم المنفصل وهو: أن يكون لغير الله صفة تشبه صفة الحق سبحانه.

3. أما بالنسبة للأفعال فالحق سبحانه منفرد بالإيجاد والتدبير بلا واسطة ولا معالجة، فلا مؤثر في أثر من الآثار سوى الحق سبحانه، يقول تعالى ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُ﴾ الأنعام 102[3].

وإذا كان ما تقدم شرح لمعنى وحدانية الحق سبحانه، فإننا نجد فيه التأكيد على توحيد الألوهية وما يتضمنه من مبادئ، ومن ثم يرد ذلك على ابن تيمية ومن شايعه حيث زعموا أن علماء الأشاعرة لم يتعرضوا لهذا المسألة في مباحثهم الكلامية ،وبعد هذا التصور لمعنى وحدانية الحق سبحانه عند علماء الأشاعرة نجدهم وقد اختلفوا هل صفة الوحدانية صفة نفس أم صفة معنى؟[4]

---

(1) – العقيدة النظامية ص 39.

(2) – شرح أم البراهين ص 33 وكذا أ د / صلاح عبد العليم دارسات في العقيدة الإسلامية ص 115 ط دار الطباعة المحمدية.

(3) شرح أم الراهبين ص 32، هوامش على العقيدة النظامية صـ 159، صفات الله وموقف الإمام الغزالي منها صـ 189.

(4)الشامل صـ 349.

فذهب إمام الحرمين إلى أن إثبات الوحدانية للحق سبحانه لا يرجع إلى معنى زائد على ذاته، وذكر الإمام الباقلاني عن بعض أصحاب الإثبات، أن الوحدانية صفة زائدة على الذات، وهذا القول كما ذهب إمام الحرمين يعد من شاذ المقالات، ولم يؤثر عن أحد من أئمة الأشاعرة كما ذهب[1]. وتفرع على الاختلاف السابق اختلاف آخر وهو كون الوحدانية صفة تتعلق بالنفي أو الإثبات.

فذهب إمام الحرمين إلى الرأي الثاني، وكذلك ذهب إليه الإمام الرازي والإمام الغزالي، ونقل عن القاضي الباقلاني في بعض أقواله أنها صفة تتعلق بالنفي.

والأظهر أنها صفة تتعلق بالإثبات عند جمهور الأشاعرة؛ إذ الصفة النفسية عندهم كل صفة إثبات لنفس، فهي ترجع إلى الذات دون معنى زائد عليها، وقد مال إلى ذلك سيف الدين الأمدى مبينا أنها وإن كانت صفة نفسية فهي ليست تضيف أمرا زائدا على وحدة الذات نفسها، كما هو الحال في الصفات السبع بل هي تثبت التفرد لله تعالى في كل ما يتصل به ذاتا وصفاتا وأفعالا، وذكر الأمدى ومن قبله إمام الحرمين أن أبا هاشم قد ذهب إلى أن معنى الواحد يرجع إلى صفة نفي، وأن حاصله يرجع إلى نفي ما عدا الموجود الفرد[2] والواقع أنها تؤول إلى التنزيه على كلا الرأيين، ولا تتضمن إثبات معنى وراء الذات.

أدلة إثبات الوحدانية لله سبحانه وتعالى عند الأشاعرة:

لقد تنوعت أدلة إثبات الوحدانية لله سبحانه وتعالى من نقلية إلى عقلية عند علماء الأشاعرة، فاعتمدوا في النقل على العديد من الآيات القرآنية التي استخلصوا منها البراهين والدلائل العقلية التي تثبت وحدانية الحق سبحانه وتعالى، من ذلك قوله تعالى ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ

---

(1)المرجع السابق صـ 349، والواقع أن الإمام الرازي في مفاتيح الغيب مال إلى كونها صفة زائدة على الذات، ودافع عن رأيه بشدة في تفسيره ج 2 ص 312.

(2) يراجع الشامل صـ 349 وكذا نهاية الإقدام صـ 90 وكذا أبكار الأفكار ج 1 صـ 167، والاقتصاد في الاعتقاد صـ 103، هوامش على العقيدة النظامية صـ 159.

ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ الأنبياء 22. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ المؤمنون 91. وقوله سبحانه: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ الإسراء 42. وقوله ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾ الرعد 16. وغير ذلك من الآيات، ويلاحظ في حديث علماء الأشاعرة عن دلائل وحدانية الحق سبحانه:

1. أن الإمام الأشعري نظر إلى الآيات القرآنية التي تتحدث عن الخلق وما يرتبط به من نظام وإحكام وعناية ورعاية، فرتب عليها وحدانية الحق سبحانه وتعالى، فضلا عن إثباتها الوجود له سبحانه وتعالى ومن ثم استشهد الإمام الأشعري على ذلك بقول الحق سبحانه ﴿أفرأيتم ما تمنون* أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون﴾ الواقعة» 58، 59). وقوله سبحانه وتعالى ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ الذاريات 21. كذلك استدل بالآيات التي تبين الإحكام والنظام في الكون المنظور، ثم رتب على ذلك قوله «لم قلتم إن صانع الأشياء واحد، قيل له: لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام، ولا يتسق على إحكام، ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما»(1).

2. كذلك نجد للإمام الرازي مسلكًا لإثبات الوحدانية من خلال الدلائل النقلية حيث رآى أن صحة النبوة لا تتوقف على العلم بوحدانية الله، وإذا كان الأمر كذلك فلا جرم أن ثبتت وحدانية الله بدلالة السمع.

يقول الإمام الرازي «اعلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الإله واحدا، فلا جرم إمكان إثبات والوحدانية بالدلائل السمعية، وإذا ثبت هذا فنقول: إن جميع الكتب الإلهية ناطقة بالتوحيد، فوجب أن يكون التوحيد حقا»(2).

---

(1) – يراجع اللمع ص 19 – 20 – 21 والإنصاف ص 33.

(2) – أصول الدين ص 74.

3. كذلك أيضا نجد برهان التمانع الذي اعتمد علماء الأشاعرة في صياغته على قول الحق سبحانه وتعالى ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ الأنبياء 22. يقول الإمام الأشعري «فإن قال قائل: لم قلتم: إن صانع الأشياء واحد؟ قيل له: لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام ولا يتسق على إحكام ولا بد أن يلحقها العجز أو واحدا منهما، لأن أحدهما إذا أراد أن يحيى إنسانا وأراد الآخر أن يميته لم يخل أن يتم مرادهما جميعا أو لا يتم مرادهما أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، ويستحيل أن يتم مرادهما جميعا؛ لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيا ميتا في حال واحدة، وإن لم يتم مرادهما جميعا وجب عجزهما، والعاجز لا يكو إلها ولا قديما.

وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب عجز من لم يتم مراده منهما، والعاجز لا يكون إلها ولا قديما، فدل ما قلناه أن صانع الأشياء واحد، وقد قال الله سبحانه وتعالى ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ الأنبياء 22.

«فهذا معنى احتجاجنا آنفا»[1]. وهنا نلحظ أن الإمام الأشعري قد شاد استدلاله على فرض الاختلاف بين الإلهين المفروضين، بيد أن العقل يجيز في حكمه اتفاق إرادة الإلهين ومن ثم رأينا الإمام الباقلاني يأتي ليضيف لبنة في صرح هذا الدليل الذي شاده شيخ المذهب من خلال افتراض الاتفاق في الإرادة بين الإلهين فيبين فساد ذلك من خلال:

- أن يكون اتفاقهما في الإرادة مرجعه إلى قول أحدهما للآخر: لا ترد إلا ما أريد، وعلى هذا يكون أحدهما آمرا والآخر مأمورا، ومن البدهي أن المأمور لا يكون إلها، والآمر على الحقيقة هو : الإله.

- أن يكون كل واحد منهما لا يقدر أن يريد إلا ما أراده الآخر، ولو كان كذلك دل على عجزهما؛ إذ إن مراد أحدهما يتوقف في وقوعه وتمامه على إرادة الآخر معه، وإذا ثبت هذا بطل أن يكون الإلهة إلا واحدا[2] «وقد استند الإمام الباقلاني في برهانه هذا إلى قول الحق

(1) - اللمع ص 22,

(2) الإنصاف صـ 33.

سبحانه وتعالى ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ الأنبياء 22 وقوله سبحانه: ﴿قُل لَّوۡ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٞ كَمَا يَقُولُونَ إِذٗا لَّٱبۡتَغَوۡاْ إِلَىٰ ذِي ٱلۡعَرۡشِ سَبِيلٗا ٤٢﴾ الإسراء 42.

ويأتي إمام الحرمين ليضع لبنة أخرى في صرح هذا البرهان حيث وافق عليه في شقة الأول، والذي ذكره شيخ المذهب، أما في شقة الثاني وهو المتعلق باتفاق إرادة الإلهين المفروضين فقد رآى أننا لو قدرنا انفراد أحد الإلهين المفروضين واستقلاله بإرادته عن الثاني لما استحال عقلا أن يخالف الأول ما يريد، وعلى هذا فإذا ما قلنا: إنهما لو اجتمعا في إرادتهما لما أمكن لهما إلا الاتفاق على مراد واحد، وعلى هذا فإن اجتماعهما قد عطل إرادة كل منها عن تحقيق ما تبتغيه، وعلى هذا فإننا إذا نظرنا إلى الاحتمال الأول وهو : الاختلاف بين الإلهين فإنه يلزم منه التمانع بين فعل كل منهما، وإذا نظرنا إلى الاحتمال الثاني وهو: الاتفاق فإنه ينتج عنه ما هو أشد وهو التمانع بين إرادة كل منهما، وهذا أدخل في الدلالة على التعجيز والتنقيص»[1]. ويأتي المتأخرون من علماء الأشاعرة ليتناولوا هذا البرهان متبنين التوحيد من خلال فرض اتفاق الإلهين ثم يرتبون عليه أولوية ذلك عند الاختلاف والتعاند في الفعل.

يقول الإمام السنوسي بعدما بين عجز الإلهين حال اتفاقهما على مقدور واحد : «وإذا استبان وجوب عجزهما معا مع الاتفاق على ممكن واحد كان مع الاختلاف فيه على سبيل التضاد أظهر، فتعين وجوب وحدانية مولانا جل وعلا في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله»[2].

وبالنظر إلى ما تقدم من تناول هذا البرهان عند المتقدمين والمتأخرين من علماء الأشاعرة، يبطل ما ذهب إليه ابن رشد من أن هذا الدليل قد قام عند الأشاعرة على «تقدير الاختلاف بين الإلهين، بيد أن الاتفاق سلوك خير وهو أليق بالآلهة»، فكما يجوز في العقل أن يختلفا قياسا

(1) يراجع هوامش على العقيدة النظامية صـ 164، 163 وينظر هذا الاستدلال في الشامل صـ 353، وكذا الإرشاد إلى قواطع الأدلة صـ 70. 71 وكذلك هامش اللمع صـ 22، ويراجع تحليل هذا الدليل وفك غموضه عند الإمام التفتازاني في شرح العقائد النسفية صـ 29 تح د / أحمد حجازي السقا، ط الكليات الأزهرية، وكذلك شرح المقاصد ج 2 صـ 46 ط المطبعة العامرة 1277هـ.

(2) أم البراهين صـ 52.

على المريدين في الشاهد، يجوز أن يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف»[1] بحيث يكونا اتفقا على صناعة مصنوع واحد.

ويبدو أن ابن رشد لم يقرأ ما كتبه علماء الأشاعرة في هذا الموضوع جيدا، أو تجاهله لغرض في نفسه، حيث أثبت علماء الأشاعرة الوحدانية للحق سبحانه من خلال بيان عجز الآلهة المتعددة حال الاتفاق، بل عمد الإمام الغزالي في الاقتصاد إلى هذه النقطة قصدا ليتلاشى ما قد يوجه إلى الدليل من نقد يهدد بتقويض دعائمه ومن ثم سلم هذا الدليل لهم[2].

ثم نرى الإمام التفتازاني وقد وجه سهام نقده لبرهان التمانع حيث لاح في نظره حجة إقناعية في سبيل مجادلة الخصوم إذ جرت العادة بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحكام.

والواقع أن ما ذكره الإمام التفتازاني غير مسلم له، لأمور عدة، منها:

1. أن وحدة النظام الكوني تستلزم أن يكون مدبر الكون هو الله وحده بينما يستلزم تعدد الآلهة فساد السماوات والأرض، وهذا التلازم بين المقدم والتالي تلازم عقلي وليس عاديا ومن ثم لا يجوز تخلفه؛ لذا كان قول الحق سبحانه وتعالى ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ الأنبياء 22. حجة يقينية لا سبيل لتطرق الظن إليها في إثبات المطلوب.

2. أن الفساد المذكور في الآية الكريمة أمر فعلي ومنع الملازمة بناء على جواز اتفاق الآلهة يرد عليه بأن التنازع أمر مقدم مع تعدد الآلهة، إذ الشأن في الآلهة المتعددة أن يعلو بعضهم على بعض، وهذا ما يشير إليه قول الحق سبحانه وتعالى ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ ﴾ المؤمنون 91.

(1) ابن رشد مناهج الأدلة ص 74.

(2) الاقتصاد ص 103وما بعدها.

3. نجد الإمام الماتريدي يتناول برهان التمانع بطريقة أبسط في الصياغة من ذي قبل ثم يتبعه بعدد من الأدلة على الوحدانية، قاعدته فيها النص المعصوم إذ نظر إلى قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ الإسراء 42.

وقوله سبحانه وتعالى ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ الأنبياء 22. فقرر أن «الأمر المعتاد بين الملوك بذل الوسع منهم في قهر أشكالهم ليكون الملك للقاهر، ومنع كل منهم غيره عن إنفاذ حكمه وإظهار سلطانه ما استطاع ، فإذا لم يكن بل نفذ سلطان العزيز الحكيم، ثبت أنه الواحد»(1).

ونظر كذلك إلى قول الحق سبحانه ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَـٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ﴾ المؤمنون 91. وقوله ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ﴾ الرعد 16. فقرر أنه «لو كان مع الله إله لأظهر الآخر حكمته، وفصل فعله من فعل الله الحق ليعلم به قدرته وسلطانه، فإذا لم يفعل بان أن الله هو المتوحد بالإلهية والمتفرد بالربوبية»(2).

ومن الجدير بالذكر هنا أن تناول أهل السنة لدلائل التوحيد جاء مشفوعا بالرد على المعاندين فيه بمختلف أقوالهم ومناهجهم سواء كانت بدائية أو فلسفية، كما هو موجود عند الإمام الغزالي والإمام الرازي وغيرهما وتجلت قوة هذه الردود من أئمة أهل السنة على الفكر الثنوي القائل بإلهين: أحدهما للخير والآخر للشر وأحدهما للنور والآخر للظلمة، وظهر بوضوح طول ا لنفس عند الإمام الماتريدي في رده على هذه الفرقة، ولعل ذلك مرجعه انتشار الآراء الفكرية لهذه الطائفة في بلاد ما وراء النهر بصورة هددت المعتقد الصحيح(3).

---

(1) التوحيد ص 85.

(2) التوحيد صـ 86 وللإمام الماتريدي استشهادات ودلالات أخرى جديرة بالتمعن في هذه الصفحة ذاتها وما يليها.

(3) يراجع تفصيل ذلك في التوحيد صـ 85 وما بعد، وكذا العقيدة الإسلامية أصولها وتأويلاتها صـ 333، وكذا د/ علي عبد الفتاح المغربي، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي ص 15 ط وهبه 1985م.

4- نظر الإمام الآمدي إلى قول الحق سبحانه ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ فاستخلص منه دلالة التوحيد بصورة تختلف بعض الشيء عما ذكره علماء الكلام، فالآية في نظره تعبر عن تلازم شرطي بين فرض واحد ونتيجة لازمة له، فإذ انتفى هذا اللازم انتفى الملزوم أي بطل الفرض، فكما يقول «أخبر بلزوم الفساد من تقدير وجود الآلهة ولا فساد، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم»(1).

ولا يخفى أن دليل انتفاء اللازم هو الفساد والخراب والانحلال والاضطراب، وهذا مناقض لحال الكون(2)، وما ذكره الإمام الأمدي في بيانه لهذه الآية يقترب كثيرا مما ذكره الإمام الغزالي حال توجيهه لها في إلجام العوام(3).

5- كذلك نجد الإمام الرازي، وقد استخرج من قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿أَمْ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِۦ﴾ برهانا يستدل به على وحدانية الحق سبحانه من خلال التفرد في الكمال حيث قال «إننا نرى في هذا العالم أن كل من يشرك إنسانا في عمله فهو ناقص بوجه ما، إما مالا أو خبرة أو قوة، فإذا قسنا الشاهد على الغائب كان القول بوجود إله آخر مع الله شريك له في الإلهية ممتنعا؛ لأن الشركة دليل نقص، والنقص لا يناسب كمال الله المطلق»(4).

والواقع أن هذا الدليل من أقرب الأدلة إلى الأفهام والبعد عن التعقيد وذلك لقيامه على واقع ملموس تدركه العقول بغير جهد ومشقة.

---

(1) أبكار الأفكار ج1 صـ172.

(2) يراجع الأمدي وآراؤه الكلامية صـ316.

(3) يراجع إلجام العوام عن علم الكلام ضمن مجموع الرسائل للإمام الغزالي صـ 335 تح إبراهيم أمين محمد ط المكتبة التوفيقية.

(4) الإمام الرازي من أسرار النزيل ص 60 وما بعدها تح عبد القادر عطا ط دار المسلم ويقارن هذا الدليل بما هو موجود عند ابن رشد في مناهج الأدلة ص 155.

رأى علماء الأشاعرة في قول الحق سبحانه (قل هو الله أحد) :

نظر علماء الكلام إلى لفظ الواحد فوجوده يقال بالتشكيك على أفراده[1] ، ونظر علماء الكلام إلى الموجودات ووصفها المتفاوت بالوحدة تفاوتا من حيث الأولى، فعرف المتكلمون الواحد بأنه شيء لا ينقسم[2] ثم قبل اللغويون بهذه النظرة العقلية فضمونها مباحثهم اللغوية فقال الراغب «الوحدة: الانفراد، والواحد في الحقيقة هو الشيء الذي لا جزء له ألبتة»[3].

وقال ابن منظور: «الواحد هو الذي لا يتجزأ أو لا يتثنى ولا يقبل الانقسام ولا نظير له ولا مثل»[4] وعلى هذا يقول الزجاج: «والله تعالى هو الواحد في الحقيقة ومن سواه من الخلق آحاد تركبت»[5] .

ولما كان الواحد يقال بالتشكيك على أفراده وجب إذا وصف الله عز وجل به، وأن يكون المراد الواحدية الكاملة... وهي التي لا يكون أزيد منها ولا أكمل، ولا يصح أن يراد بالوحد العدد إذ يخلو الكلام عن الفائدة فإن الباري سبحانه ليس عددا ولا بعض عدد وليس معدودا ولا بعضا لمعدود، فهو سبحانه الواحد على الحقيقة الذي لا يتكثر ألبتة ولا يضاف إلى سواه، وكل ما وقع عليه اسم واحد مما دونه تعالى فإنه إذا قسم استبان أنه كثير جدا لا واحدا، والله سبحانه هو المنفرد بالوحدانية المنزه عن أنحاء التركيب والتعدد وما يستلزم أحدهما كالجسمية والتحيز اللذين يستلزمان التركيب، والمشاركة في الألوهية التي تستلزم التعدد»[6] ويرى إمام الحرمين أن لفظ الأحد يدل على نفي الجسمية عن الله فيقول: «الرب

---

(1) شرح المقاصد ج 2 ص 32 وشرح المواقف ج 4 ص 46.

(2) الإرشاد صـ 52، لوامع البينات صـ 308.

(3) المفردات صـ 514.

(4) لسان العرب ج 3 صـ 448.

(5) تفسير أسماء الله الحسنى ج 1 صـ 57.

(6) التوحيد للإمام الماتريدي صـ 85، وكذا بحر الكلام للنسفي صـ 124.

سبحانه موجود فرد متقدس عن قبول التبعيض والانقسام، وقد يراد بتسميته واحدا أنه لا مثل له ولا نظير»[1] .

وعلى هذا فإن كان الحق سبحانه وتعالى جسما لكان كل جسم مثلا له، فإذا ما دل اسم الواحد على تنزهه عن المثل كما قال ابن فارس في مقاييس اللغة[2] وابن منظور في اللسان فإنه سبحانه لا نظير له ومن ثم لا يكون جسما، لذا رأينا الزجاج يفرق بين الواحد والأحد بقوله: «إن الواحد يفيد وحدة الذات فقط، والأحد يفيده بالذات والمعاني، وعلى هذا جاء التنزيل ﴿قل هو الله أحد﴾ أراد المتفرد بوحدانيته في ذاته وصفاته»[3] ويأتي الإمام الرازي ليضع هذه الآية من سورة الإخلاص بجانب قول الحق سبحانه ﴿وإلهكم إله واحد﴾ البقرة 163.

ويرى بعد ذكره للمعاني السابقة أن وحدانية الحق سبحانه تحققت باعتبارين:

الأول: أن ذاته ليست مركبة من اجتماع أمور كثيرة.

والثاني: أنه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدأ لوجود جميع الممكنات[4].

وعلى هذا فحقيقته سبحانه حقيقة أحدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، لا كثرة مقدارية كما تكون للأجسام، ولا كثرة معنوية كما تكون للنوع المتركب من الفصل والجنس[5].

ومن ثم يبين الإمام الرازي أن علماء الأشاعرة وفق هذا التصور للذات العلية قرروا أنه سبحانه «واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له»[1].

---

(1) الإرشاد إلى قواطع الأدلة صـ 52.

(2) مقاييس اللغة جـ6 صـ 90.

(3) تفسير أسماء الله الحسنى جـ1 صـ 57.

(4) مفاتيح العنيت جـ 2 صـ 570.

(5) المرجع السابق صـ 571.

ويؤكد الإمام الرازي على قضية الألوهية في التوحيد كمبدأ تعرض له علماء الأشاعرة بالدارسة، فيقول في تعليقه على قول الحق سبحانه ﴿وإلهكم إله واحد﴾ معناه: «أنه واحد في الألوهية؛ لأن ورود لفظ الواحد بعد لفظ الإله يدل على أن تلك الوحدة معتبرة في الألوهية لا في غيرها، ولما قال تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾ أمكن أن يخطر ببال أحد أن يقول: هب أن إلهنا واحد فلعل إله غيرنا مغاير لإلهنا، فلا جرم أزال هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق فقال «لا إله إلا الله» فأفاد التوحيد التام المحقق»[2].

وبين الإمام الرازي أن ثبوت الأحدية لله سبحانه وتعالى تنفي التركيب والتجزء والتحيز عنه سبحانه؛ وذلك لأن المراد من الأحدية «كون تلك الحقيقة في نفسها مفردة منزهة عن أنحاء التركيب؛ وذلك لأن كل ماهية مركبة فهي مفتقرة إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته، فكل مركب فهو ممكن لذاته، فالإله الذي هو مبدئ لجميع الكائنات ممتنع أن يكون ممكنا فهو في نفسه فرد أحد، وإذا ثبتت الأحدية وجب أن لا يكون متحيزا؛ لأن كل متحيز فإن يمينه مغاير ليساره، وكل ما كان كذلك فهو منقسم.

فالأحد يستحيل أن يكون متحيزا، وإذا لم يكن متحيزا لم يكن في شيء من الأحياز والجهات، ويجب أن لا يكون حالاً في شيء؛ لأنه مع محله لا يكون أحدا، ولا يكون محلا لشيء لأنه مع حالة لا يكون أحدا، وإذا لم يكن حالاً ولا محلا لم يكن متغيرا البتة؛ لأن التغير لابد وأن يكون من صفة إلى صفة، وأيضا إذا كان أحدا وجب أن يكون واحدا، إذ لو فرض موجودان واجبا الوجود لاشتركا في الوجوب ، ولتمايزا في التعيين، وما به المشاركة غير ما به الممايزة فكل واحد منهما مركب، فثبت أن كونه أحدا يستلزم كونه واحدا»[3].

---

(1) المرجع السابق صـ 574.

(2) مفاتيح الغيب ج 2 صـ 577.

(3) مفاتيح الغيب ج 16 صـ 775.

وإلى نحو ما تقدم ذهب الإمام الغزالي فتراه يقول متحدثا عن لفظ الواحد وكيف أنه بثبوته لله يدل على عدم الانقسام، كما يدل في الوقت ذاته على تنزيه الحق سبحانه عن الند والنظير، يقول الإمام الغزالي: «الأحد ما لا يقبل القسمة. أي لا كمية له ولا جزء ولا مقدار، وقد يراد به ما لا نظير له ولا ند، والباري سبحانه منزه عن القسمة والنظير، والند فهو سبحانه واحد في ذاته لا شريك له، فرد لا مثيل له، صمد لا ضد له، متوحد لا ندَّ له»(1).

توحيد الألوهية عند الأشاعرة:

نظر ابن تيمية في حديث علماء الأشاعرة عن التوحيد وإثباته لله سبحانه وتعالى فرأى أنهم أغفلوا توحيد الألوهية من مباحثهم الكلامية، مقتصرين في كتبهم على الحديث بأن الله تعالى خالق كل شيء ومربيه ومدبرة والخطأ الذي وقع فيه علماء الأشاعرة في تصور ابن تيمية في هذه المسألة هو أنهم فهموا أن هذا هو التوحيد الذي دعت الرسل إليه(2).

والواقع أن ما تقدم غير مسلم لابن تيمية، فقد رأينا فيما سبق كيف أن علماء الأشاعرة قد نصوا على توحيد الألوهية، وضمنوه مباحثهم الكلامية ولا بأس أن نذكر ما يؤيد ذلك:

1. إذا رجعنا إلى كتب التفسير التي دونها علماء الأشاعرة نجد أنهم ينصون على انفراد الحق سبحانه وتعالى بالعبادة، والتحذير من أصناف الشرك ولنقرأ في ذلك ما قاله الإمام الرازي «لا معنى للشرك إلا أن يتخذ الإنسان مع الله معبودا»(3)

ويقول في تعليقه على قول الحق تعالى ﴿ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾ ﴾ التوبة 31.: أي سبحانه من أن يكون له شريك في الأمر والتكيف وأن يكون له شريك في كونه مسجودا له معبودا، وأن يكون له شريك في وجوب نهاية التعظيم والإجلال»(4).

---

(1) الاقتصاد في الاعتقاد صـ 103، وكذا الإمام الغزالي الأربعين في أصول الدين ص 7 ط دار الجيل بيروت.

(2) التدمرية صـ 25 وكذا التسعينة صـ 207 ويراجع د/ عبد الرحمن المحمود موقف ابن تيمية من الأشاعرة صـ 948 ج 3 الرياض، وكذا صلاح الدين الأدلبي حوار هادئ مع شبهات المناوئين صـ 95 ط دار السلام.

(3) مفاتيح الغيب ج 8 صـ 33.

(4) مفاتيح الغيب ج 11 صـ 239.

2. ويقول كذلك عن توحيد الألوهية: «هو أن يشتغل الإنسان بعبادة الله تعالى على سبيل الإخلاص ويتبرأ عن عبادة غير الله تعالى بالكلية، فأما اشتغاله بعبادة الله تعالى على سبيل الإخلاص فهو المراد من قوله تعالى ﴿فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ الزمر2.

وأما براءته من عبادة غير الله تعالى فهو المراد بقوله ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُۚ﴾ الزمر3. ؛ لأن قوله «ألا لله» يفيد الحصر»(1).

ويقول كذلك الإمام الرازي في بيانه لقول الحق: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ «الفاتحة 5.» دل على أنه لا معبود إلا الله، ومتى كان الأمر كذلك ثبت أنه لا إله إلا الله فقوله ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ يدل على التوحيد المحض – ثم قال – كل من اتخذ لله شريكا، فإنه لا بد وأن يكون مقدما على عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه إما طلبا لنفعه، أو هو يأمن ضرره، وأما الذين أصروا على التوحيد وأبطلوا القول بالشبهات والأضداد ولم يعبدوا إلا الله ولم يلتفتوا إلى غير الله فكان رجاؤهم من الله، وخوفهم من الله، ورغبتهم في الله ورهبتهم من الله، فلا جرم لم يعبدوا إلا الله ولم يستعينوا إلا بالله»(2).

2- كذلك إذا ما رجعنا إلى ما كتبه الإمام الباقلاني لألفيناه يشرح التوحيد بما يشتمل على توحيد الألوهية ويتضمنه.

فيقول: «والتوحيد له هو الإقرار بأنه ثابت موجود وإله واحد فرد معبود ليس كمثله شيء... ،ويجب أن يعلم أن صانع العالم جلت قدرته واحد أحد، ومعنى ذلك : أنه ليس معه إله سواه، ولا من يستحق العبادة إلا إياه»(3).

3- كذلك نجد الإمام السنوسي يحدثنا عن توحيد الألوهية من خلال بيانه لأنواع الشرك التي تخل به وتقدح فيه وفي غيره مما لا يليق بذات الله فيقول: «وأنواع الشرك ستة: شرك

(1) المرجع السابق ج 11 صـ239.
(2) مفاتيح الغيب ج 1 صـ244، 245.
(3) الإنصاف صـ32، 33.

استقلال، وهو إثبات الهين مستقلين كشرك المجوس، وشرك تبعيض وهو تركيب إله من آلهة كشرك النصارى، وشرك تقريب وهو عبادة غير الله تعالى ليقرب إلى الله تعالى زلفى، كشرك متقدمي الجاهلية، وشرك تقليد: وهو عبادة غير الله تعالى تبعا للغير، كشرك متأخري الجاهلية، وشرك الأسباب: وهو إسناد التأثير للأسباب العادية، كشرك الفلاسفة والطبائعيين ومن تبعهم على ذلك، وشرك الأغراض: وهو العمل لغير الله تعالى، وحكم الأربعة الأول الكفر بإجماع، وحكم السادس المعصية، وحكم الخامس التفصيل...»[1].

فالنوعان الأولان المذكوران هنا منافيان لتوحيد الربوبية، وهما شرك الاستقلال وشرك التبعيض، والنوعان التاليان لهما منافيان لتوحيد الألوهية، وهما شرك التقريب وشرك التقليد.

ويقرر الإمام السنوسي أن الحكم في هذه الأنواع الأربعة هو الكفر، وقد انعقد الإجماع على ذلك.

ثم يقول الإمام السنوسي وحقيقة الإله الواجب الوجود المستحق للعبادة... والمعنى على هذا: لا مستحق للعبودية لا موجودا أو في الوجود إلا الفرد الذي هو خالق العالم جل وعلا...؛ لأنه لا يستحق أن يعبد إلا من كان مستغنيا عن كل ما سواه ومفتقرا إليه كل ما عداه»[2].

وقال البيجوري: «ومعنى الإله: المعبود بحق، فإذا كان معنى الإله ما ذكر كان معنى لا إله إلا الله: لا معبود بحق إلا الله»[3] وعلى هذا فلا مجال لما يذكره أحد المتعصبين المعاصرين لابن تيمية تعالى بقوله: «... أما التوحيد الحقيقي وما يقابله من الشرك ومعرفته والتحذير منه، فلا ذكره له في كتب عقيدتهم إطلاقا، ولا أدري أين يضعونه، في كتب الفروع، فليس فيها، أم يتركونه بالمرة؟ فهذا الذي أجزم به»[4].

---

(1) الإمام السنوسي شرح المقدمات صـ 46 تح نزار حمادي ط مكتبة المعارف.

(2) شرح أم البراهين للسنوسي صـ206ن 207 المطبوع مع حاشية الدسوقي.

(3) حاشية البيجوري على متن السنوسية صـ 42.

(4) د / سفر الحوالي منهج الأشاعرة في العقيدة صـ 85 الرياض.

رأي ابن تيمية في صفة الوحدانية:

ارتكز ابن تيمية في إثباته لوحدانية الحق سبحانه وتعالى على برهان الكمال واستشهد على ذلك بقول الحق سبحانه ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ الروم 28. وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾﴾ طه 89 وقوله تعالى في شأن إبراهيم عليه السلام: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا ﴿٤٢﴾﴾ مريم 42.

يقول ابن تيمية في تعليقه على هذه الآيات: «يقول تعالى إذا كنتم أنتم لا ترضون بأن المملوك يشارك مالكه لما في ذلك من النقص والظلم فكيف ترضون ذلك لي، وأنا أحق بالكمال والغنى منكم؟ وهذا يبين أنه تعالى أحق بكل كمال من كل أحد...، ودل كذلك على أن الذي يرجع إليه القول ويملك الضر والنفع أكمل منه... ودل على أن السميع البصير الغني أكمل وأن المعبود يجب أن يكون كذلك، ومثل هذا في القرآن متعدد من وصف الأصنام بسلب صفات الكمال، فهذه الصفات لا تسلب إلا عن ناقص معيب، وأما رب الخلق الذي هو أكمل من كل موجود فهو أحق الموجودات بصفات الكمال، وأنه لا يستوي المتصف بصفات الكمال والتي لا يتصف بها... فمن جعل الواجب الوجود لا يقبل الاتصاف فقد جعله من جنس الأصنام الجامدة التي عابها الله تعالى وعاب عابديها... والله سبحانه لم يذكر هذه النصوص لمجرد تقرير صفات الكمال له فحسب بل ذكرها لبيان أنه المستحق للعبادة دون سواه فأفاد الأصلين اللذين بهما يتم التوحيد وهو إثبات صفات الكمال وبيان أنه المستحق للعبادة لا إله إلا هو ردا على المشركين»[1].

(1) الرسالة الأكملية صـ16 وما بعدها، ويراجع الرسالة الواسطية صـ33.

ويرتب ابن تيمية على كلامه السابق «أنه ليس في خطاب الله المطلق تنزيل أحد منزلة نفسه في الأفعال، ولا تنزيل نفسه في الأفعال والأوصاف منزلتهم بل هو إله واحد لا شريك له»[1] ثم يأتي ابن تيمية إلى دليل التمانع الذي اعتمده علماء الأشاعرة كأحد البراهين على وحدانية الله تعالى، فيبين أنه ليس هو المقصود من قول الحق سبحانه ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ الأنبياء 22. بل المقصود من الآية بيان امتناع الألوهية من جهة الفساد الناشئ عن غير الله تعالى، يقول ابن تيمية: «والمقصود هنا أن في هذه الآية بيان امتناع الألوهية من جهة الفساد الناشئ عن عبادة ما سوى الله تعالى؛ لأنه لا صلاح للخلق إلا بالمعبود المراد لذاته من جهة غاية أفعالهم ونهاية حركاتهم وما سوى الله لا يصلح، فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة، فإنه سبحانه هو المعبود المحبوب لذاته كما أنه هو الرب الخالق بمشيئته وهو الباري المبدع الخالق»[2].

ويرى ابن تيمية أنه لا يقصد من الآية تقرير توحيد الربوبية، والذي يعني أن الحق سبحانه هو الخالق لكل شيء إذ أن هذا التوحيد مما تعارف المشركون عليه في الجاهلية.

يقول ابن تيمية: «والمشركون كانوا يقرون بهذا التوحيد الذي نفى الخالقين، ولم يكن مشركو العرب تتنازع فيه، ولهذا قال الله تعالى لهم: ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون﴾ النحل 17.

فكانوا يعرفون أن آلهتهم لا تخلق، ولهذا ذكر الله تعالى هذا التقرير بعد قوله تعالى: ﴿ قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ ...إلى أن قال: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ ﴾ المؤمنون 91: 85»[3].

---

(1) ابن تيمية الاستغاثة في الرد على البكري صـ 171 تح عبد الله بن وجيه السهلي ط دار الوطن الرياضي.

(2) منهاج السنة ج 1 صـ 73، 74.

(3) منهاج السنة ج 2 ص 72.

ويرى ابن تيمية أن قول الحق سبحانه ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ الأنبياء 22 لم يقصد منه إثبات توحيد الربوبية وإنما قصد منه إثبات توحيد الألوهية بمعنى بيان امتناع وجود إله يستحق العبادة مع الله تعالى، وهذا النوع من أنواع التوحيد يتضمن في الوقت ذاته تقرير توحيد الربوبية، وعلى هذا فإن ابن تيمية انتهى إلى أن برهان التمانع «الذي ذهب إليه نظار المتكلمين كافٍ في امتناع صدور العالم عن اثنين وهو توحيد الربوبية، ولكنه قاصر عن توحيد الألوهية، والقرآن جاء بتقرير النوعين معا»(1).

ثم يؤكد ابن تيمية على المعنى السابق موضحا أن هذا النوع من التوحيد «الألوهية» هو مقصد الأنبياء من بعثهم فيقول: «والتوحيد الذي بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه هو عبادة الله وحده لا شريك له، وهو توحيد ألوهيته المتضمن توحيد ربوبيته كما قال تعالى ﴿وإلهكم إله واحد﴾ البقرة 163»(2).

وما ذهب إليه ابن تيمية في الآية السابقة هو عين ما ذهب إليه الإمام الرازي في معنى هذه الآية، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك، بل إننا نجد عند ابن تيمية كلاما عجيبا في التفرقة بين نوعي التوحيد أوصله إلى القول بأن علماء الكلام عندما صرحوا لجموع الناس بتوحيد الربوبية دفعوهم إلى عبادة غير الله لجهلهم بتوحيد الألوهية وإثبات حقائق أسماء الله، يقول ابن تيمية :«فإنهم – علماء الكلام – قصروا عن معرفة الأدلة العقلية التي ذكرها الله في كتابه فعدلوا عنها إلى طرق أخرى مبتدعة فيها من الباطل ما لأجله خرجوا عن بعض الحق المشترك بينهم وبين غيرهم، ودخلوا في بعض الباطل المبدع، وأخرجوا من التوحيد ما هو منه كتوحيد الإلهية، وإثبات حقائق أسماء الله وصفاته، ولم يعرفوا من التوحيد إلا توحيد الربوبية»(3).

(1) منهاج السنة ج 2 صـ 68.

(2) شرح العقيدة الأصفهانية صـ 42 يراجع تأكيد هذا المعنى بأسلوب آخر لابن تيمية كتاب التوحيد صـ 276 تح د/ محمد السيد الجليند ط دار قباء.

(3) منهاج السنة ج 2 صـ 62.

ثم يرتب على ذلك قوله «فتوحيد الربوبية وحده لا ينفي الكفر، ولا يكفي»[1].

ثم يبين ابن تيمية أنه مسلك القرآن في المسألة حيث قال الحق سبحانه ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ المؤمنون 91 فهذه الآية ذكر فيها برهانان يقينيان على امتناع أن يكون مع الله إله آخر، وذلك في قوله ﴿ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ وقد عرف أنه لم يذهب كل إله بما خلق ولا علا بعضهم على بعض وترك هذا العلم للمخاطبين به»[2].

ثم يقول معلقا على قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ وهذا اللازم منتف فانتفى الملزوم وهو ثبوت إله مع الله، وبيان التلازم أنه إذا كان معه إله امتنع أن يكون مستقلا بخلق العالم، مع أن الله مستقل بخلق العالم، وأن فساد هذا معلوم بالضرورة لكل عاقل، وأن هذا جمع بين النقيضين، وامتنع أيضا أن يكون مشاركا للآخر معاونا له؛ لأنه يستلزم عجز كل منهما، والعاجز لا يفعل شيئا فلا يكون ربا ولا إلها»[3].

أما قول الحق سبحانه ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ المؤمنون 91. فإن ابن تيمية يستخلص منه البرهان الثاني والذي يقول فيه: «فإنهما يمنع أن يكونا متساويين في القدرة لأنهما إذا كان متساويين في القدرة كان مفعول كل منهما متميزا عن مفعول الآخر وهو باطل ؛ لأنهما إذا كانا متكافئين في القدرة لم يفعلا شيئا لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف سواء كان الاتفاق لازما لهما أو كان الاختلاف هو اللازم أو جاز الاتفاق وجاز الاختلاف؛ لأنه إذ قدر أن

(1) ابن تيمية رسالة أهل الصفة صـ 34 ويراجع براءة الأشعريين من عقائد المخالفين ج 1 صـ 95 ط العلم دمشق.
(2) منهاج السنة ج 2 صـ 68.
(3) منهاج السنة ج 2 صـ 68.

الاتفاق لازم لهما فلأن أحدهما لا يريد ولا يفعل حتى يريد الآخر ويفعل، وليس تقدم أحدهما أولى من تقدم الآخر لتساويهما فيلزم أن لا يفعل واحد منهما»(1).

ويرتب ابن تيمية على ما تقدم بعد كلام طويل أنه «لو قدر إلهان وكانا متكافئين في القدرة لم يفعلا شيئا لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف، فلا بد حينئذ إذا قدر إلهان أن يكون أحدهما أقدر من الآخر، والأقدر عال على من دونه في القدرة بالضرورة، فلو كان ثم آلهة لوجب علو بعضهم على بعض، ولم يكن المستقل بالفعل إلا العالي وحده، فتبين أنه لو كان معه آلهة لعلا بعضهم على بعض كما تبين أنهم كان يذهب كل إله بما خلق. وهذا بعض تقرير البرهانين اللذين في القرآن... ،فإنه لما امتنع الاشتراك في فعل واحد ومفعول واحد على سبيل الاستقلال وعلى سبيل التعاون لزم أن يذهب كل إله بما خلق، ولما امتنع اجتماع ربين متكافئين لزم علو بعضهم على بعض، وكل منهما منتف؛ لأن المخلوقات مرتبط بعضها ببعض؛ ولأن المقهور ليس قدرته من نفسه بل من غيره فيكون مربوبا لا ربا»(2).

والواقع أن ابن تيمية في برهانه السابق لم يأت بجديد في المسألة بل هو مسبوق بالإمام الماتريدي والإمام الرازي وغيرهما من أئمة أهل السنة فيها كما مر في عرض المذهب لديهم.

بجانب هذا لنا على ما ذكره ابن تيمية عدد من الملاحظات، منها:

1. رأى ابن تيمية أن التفسير الصحيح لقول الله تعالى: ﴿قُل لَّوۡ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٞ كَمَا يَقُولُونَ إِذٗا لَّٱبۡتَغَوۡاْ إِلَىٰ ذِي ٱلۡعَرۡشِ سَبِيلٗا ﴿٤٢﴾﴾ الإسراء 42. لا يمكن أن يكون هو الممانعة والمغالبة وإنما هو ﴿لَّٱبۡتَغَوۡاْ إِلَىٰ ذِي ٱلۡعَرۡشِ سَبِيلٗا ﴿٤٢﴾﴾ أي بالتقرب إلى الله والعبادة والسؤال له سبحانه وتعالى(3). والواقع أن ما ذهب إليه ابن تيمية وجعله تفسيرا صحيحا للآية الكريمة قد نقله عن الإمام الطبري وإن لم يشر إلى ذلك.

---

(1) ابن تيمية – منهاج السنة النبوية ج 2 صـ 69.

(2) منهاج السنة ج 2 صـ 71، 72.

(3) موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد صـ 51 د الطبلاوي محمود سعد ط القاهرة 1989.

يقول الإمام الطبري : لو كان الأمر كما تقولون وأن معه آهة، وليس ذلك كما تقولون؛ إذن لابتغت تلك الآلهة المقربة من الله ذي العرش العظيم، والتمست الزلفة إليه والمرتبة منه، ويروي بسنده عن قتادة يقول: لو كان معه آلهة إذن لعرفوا فضله ومرتبته ومنزلته عليهم، فاتبغوا ما يقربهم إليه[1].

2. نلاحظ من خلال ما تقدم عند علماء الأشاعرة أنهم عرفوا توحيد الألوهية في مباحثهم وضمنوه كتبهم بيد أ نهم لم يجعلوه محورا لحديثهم كما فعل ابن تيمية ، وفعل علماء الأشاعرة إنما صدر عنهم اقتداء برسول الله ﷺ الذي دعى الناس إلى عباد الله وحده، دون أن يفرق لهم بين توحيد للألوهية وآخر للربوبية، وعلى هذا فإن علماء الأشاعرة راموا إثبات التوحيد على نحو ما نزل من عند الله، وكما دعى إليه رسول الله وكما أمر الناس أن يؤمنوا به.

3. وإذا كان ابن تيمية قد قسم التوحيد إلى قسمين توحيد ألوهية، وتوحيد ربوبية، فإن هذا التقسيم كذلك نجده عند الإمام الرازي، بيد أنه أطلق «معرفة الربوبية ومعرفة العبودية»[2].

4. وإذا كان ابن تيمية قد قسم التوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد الإلهية، فالواقع أن هذا التقسيم لا معنى له إذ الإله الحق هو الرب الحق، ومن ليس إلها ليس ربًا، فلا يستحق العبادة والتأليه إلا من كان ربا، ومن ثم فلا معنى لأن يعبد الناس من لا يعتقدون فيه أنه رب بيده النفع والضر، فهذا مرتب على ذلك؛ لذا نجد قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَا فَٱعۡبُدۡهُ وَٱصۡطَبِرۡ لِعِبَٰدَتِهِۦ﴾ مريم 65. فرتب العبادة على الربوبية؛ لأننا إذا لم نعتقد أنه رب ينفع ويضر فلا معنى لأن يتوجه الناس إليه بالعبادة لذا نقول ما قاله الإمام

(1) الإمام محمد بن جرير الطبري جامع البيان في تفسير القرآن ج 15صـ 64 ط بيروت 1987.
(2) يراجع تفصيل ذلك عند الإمام الرازي في مفاتيح الغيب ج 1 صـ 306، 307.

الرازي: قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ يدل على أنه لا معبود إلا الله، ومتى كان الأمر كذلك ثبت أنه لا إله إلا الله فقوله : ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥﴾. يدل على التوحيد المحض»[1].

5. إذا أتينا إلى النبي ﷺ لنتحكم إليه في المسألة فإننا سنجده في دعوته للناس إلى الدخول في دين الله لم يكن يفرق لهم بين توحيدين، ولم يكن يعلق إسلامهم حتى يتحقق لهم تمام توحيد الألوهية، فهذا يدل على أن ما أتى به ابن تيمية في هذا الشأن لا تصح نسبته إلى النبي ﷺ، بل إن ذلك لم يسمع عن أحد من السلف الذي يزعم متابعتهم في كل شيء[2].

6. كذلك نجد أن تقسيم ابن تيمية للتوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، لا يسعفه في تأييده صريح القرآن ولا نصوص السنة، أما القرآن فنجد فيه قول الحق سبحانه وتعالى ﴿ وَلَا يَأۡمُرَكُمۡ أَن تَتَّخِذُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرۡبَابًا ﴾ آل عمران 80. فقد صرح الحق سبحانه في الآية الكريمة بتعدد الأرباب لديهم، وعلى الرغم من هذا التصريح القرآني نجد ابن تيمية يقول بأنهم موحدون توحيد الربوبية، فليس عندهم إلا رب واحد وإنما أشركوا في توحيد الألوهية، كذلك نجد قول الحق سبحانه على لسان يوسف، وهو يدعو صاحبيه في السجن للتوحيد ﴿أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار﴾ يوسف 39»[3].

وعلى هذا فليس عند هؤلاء الكفار توحيد الربوبية كما يدعي ابن تيمية، وما كان يوسف عليه السلام يدعوهم إلا إلى توحيد الربوبية؛ لأنه ليس هناك شيء يسمى توحيد الربوبية وآخر يسمى بتوحيد الألوهية عند يوسف عليه السلام ومن ثم يقول الشيخ يوسف

---

(1) مفاتيح الغيب ج1 صـ299.

(2) فضيلة الشيخ يوسف الدجوي توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية مقال لفضيلته بمجلة نور الإسلام العدد الرابع صـ256 عام 1933.

(3) ويراجع الآيات الكريمات من سورة الرعد 30 والكهف 38، الشعراء 98، الفرقان 60.

الدجوي: «فهل هم أعرف بالتوحيد منه، أو يجعلونه مخطئا في التعبير بالأرباب دون الآلهة»(1).

7. أيضا نقرأ قول الحق سبحانه في آية الميثاق: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ الأعراف 172. فلو كان الإقرار بالربوبية غير كاف كان متحققا لدى المشركين مع عدم نفعه لهم – كما ذهب ابن تيمية – ما صح أن يؤخذ عليهم الميثاق بهذا، ولا صح أن يقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين، بل كان من الواجب أن تغير عبارة الميثاق إلى ما يوجب اعترافهم بتوحيد الألوهية، إذ إن توحيد الربوبية غير كاف في إقرارهم كما يقول ابن تيمية بيد أن الحق سبحانه كما ورد في الآية اكتفى منهم بتوحيد الربوبية فلو لم يكونا متلازمين لطلب إقرارهم بتوحيد الألوهية كذلك بجانبه(2).

كذلك نجد في السنة النبوية سؤال الملكين في القبر إنما ينصب على الربوبية حيث يقولان للميت من ربك»(3) ، وعلى هذا فلا فرق بين الرب والإله إذ كان من الواجب على مذهب ابن تيمية ورأيه أن يقولا للميت من إلهك؟ بل إن السؤال يوم القيامة يكون عن الربوبية ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ الأعراف 172(4).

8. وبجانب ما تقدم يستشهد ابن تيمية بقول الحق سبحانه ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ لقمان 25. على أن توحيد الربوبية أمر قد تعارف عليه المشركون، والواقع أن غاية ما يقال في مدلول هذه الآية الكريمة أنها في توحيد الأفعال، والذي ذكره المتكلمون في المعاني الثلاثة للتوحيد، كذلك فإن إقرار المشركين

(1) الشيخ يوسف الدجوي توحيد الألوهية صـ257.

(2) فضيلة الشيخ يوسف الدجوي مقالة توحيد الألوهية صـ256، 257.

(3) رواه مسلم رقم 7398 والنسائي في السنن 2069 وابن ماجه 4215.

(4) يراجع الفرق الإسلامية في الميزان صـ465.

بوحدانية الخالق التي هي وحدانية الأفعال إنما هو من باب الاعتراف الذي يلجئهم الاستجواب إليه، أو تستنطقهم الآية به ومن ثم كشفت الآية عن تناقضهم، فإنهم بالرغم من إقرارهم – جدليا بعد الاستجواب – يستمرون في ممارسة الشرك في جميع أشكاله(1).

9. وإذا أتينا إلى القرآن الكريم لنتحكم إليه في هذه المسألة فإننا نجده يصرح في غير موضع أن ما يسمى توحيد الربوبية قد كان محل الإنكار لدى كثير من الناس والأمم. نقرأ في ذلك قول الحق سبحانه: ﴿لَّٰكِنَّا۠ هُوَ ٱللَّهُ رَبِّي وَلَآ أُشۡرِكُ بِرَبِّيٓ أَحَدٗا ٣٨﴾ الكهف 38. وقوله سبحانه ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أَدۡعُواْ رَبِّي وَلَآ أُشۡرِكُ بِهِۦٓ أَحَدٗا ٢٠﴾ الجن 20. وقوله سبحانه: ﴿قُلۡ أَغَيۡرَ ٱللَّهِ أَبۡغِي رَبّٗا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ الأنعام 164. وتشكيك فرعون إنما كان في الربوبية التي يرى ابن تيمية أنه لم يتناولها أحد بجحد أو إنكار ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ٤٩﴾ طه 49. ﴿قَالَ فِرۡعَوۡنُ وَمَا رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢٣﴾ الشعراء 23.

كذلك نجد قول الحق سبحانه: ﴿۞ قُلۡ أَئِنَّكُمۡ لَتَكۡفُرُونَ بِٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡأَرۡضَ فِي يَوۡمَيۡنِ وَتَجۡعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادٗاۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٩﴾ فصلت 9. فهم يكفرون بالخالق ويشركون به، وما شركهم هذا إلا شرك في الربوبية على حسب ما اصطلح ابن تيمية عليه كذلك نجد قول الحق سبحانه في شأن موسى ﴿قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٢١ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ١٢٢﴾ الشعراء 47 – 48. فسحرة فرعون اهتدوا إلى توحيد الربوبية بعد دعوة موسى عليه السلام إليه وليس قبل ذلك.

أيضا نجد قول الحق سبحانه ﴿إِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحۡيِۦ وَأُمِيتُ﴾ البقرة 258.، وما مناقشة إبراهيم عليه السلام ومحاجاته لذلك الجبار إلا في توحيد الربوبية(2).

---

(1) الفرق الإسلامية صـ 461 وكذا براءة الأشعريين من عقائد المخالفين صـ 92.

(2) يراجع في هذا الموضوع فضيلة الشيخ يوسف الدجوي توحيد الألوهية صـ 256.

10. كذلك نجد كتب التاريخ وأسفاره قد شهدت بوقوع الإنكار في هذا النوع من التوحيد فنجد على سبيل المثال الثنوية الذين دانوا بوجود خالقين! خالق للنور وخالق للظلمة، وهناك النصرانية التي كانت تدين بربانية المسيح وربانية الثالوث، وهناك الماديون الدهريون الذين ينكرون الرب الخالق... إلخ

11. روى الإمام البخاري في صحيحه في طويل عن البراء بن عازب أن أبا سفيان يوم أحد كان يقول: «اعْلُ هُبَل» فأجابه النبي ﷺ بقوله «الله أعلى وأجل»[1]، فلننظر إلى هذا الحديث فهل نرى فيه ذلك التوحيد الذي ينسبه ابن تيمية إلى الكفار في الجاهلية زاعما أنهم فيه مثل المسلمين سواء بسواء؟ وإنما افترق المسلمون بتوحيد الألوهية.

12. كذلك نجد قول الحق سبحانه ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِٱلرَّحْمَٰنِ قُلْ هُوَ رَبِّي﴾ الرعد 30. ومعناه: أن المشركين لم يجعلوه ربا.

فهل يصح أن يقول ابن تيمية أنهم موحدون توحيد الربوبية وأن الرسل لم يقاتلوهم إلا على توحيد الألوهية الذي لم يكفروا إلا بتركه؟!!.

13. أيضا من الثابت أن الكفار كذبوا الأنبياء وردوا ما أنزل الله عليهم وأنكروا البعث والنشور واستحلوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن وزعموا أن لله صاحبة وولدا، ما تقدم وغيره من الموبقات والمكفرات في زعم ابن تيمية لم يقاتلهم عليه الرسل، وإنما قاتلوهم على عدم اعتقادهم بتوحيد الألوهية، ثم هم بعد ذلك كله في نظر ابن تيمية مثل المسلمين سواء بسواء موحدين توحيد الربوبية، فهل يستقيم ذلك في نظر مؤمن أو موحد؟!!

14. كذلك نجد أن القرآن الكريم قد أمر الله فيه بكلمة التوحيد مطلقة كما في سورة الإخلاص، وكما في قوله سبحانه ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ محمد 19.

وهكذا جميع آيات التوحيد المذكورة في القرآن الكريم أتت مطلقة دون تقييد بتوحيد ربوبية أو ألوهية.

(1) رواه البخاري 3076.

15. نقرأ في القرآن الكريم قول الحق سبحانه ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ المائدة 3. فكيف تحقق هذا الكمال مع أن الناس على جهل بنصف التوحيد، فلم يعرف الله سبحانه وتعالى لهم توحيد الألوهية بل تركهم على توحيد الربوبية، وهذا غير كاف في تحقيق الإيمان كما زعم ابن تيمية.

16. يلزم على ما تقدم أن النبي ﷺ وهو الذي لا ينطق عن الهوى لم يبين في دعوته للناس معالم توحيد الألوهية ومظاهره مع جهلهم به، وعدم بيان النبي ﷺ لذلك النوع من أنواع التوحيد لا يخلو من أن يكون جهلا به أو كتمانا ، وكلاهما مستحيل في حقه ﷺ[1].

وفي النهاية نقول كان من الممكن أن يكون ما فعله ابن تيمية من تفرقة بين توحيد الربوبية والألوهية اجتهادا عقليا يؤجر عليه في كل أحواله، بيد أنه تناول السابقين عليه ممن لم يَصطَلِح على تقسيمه بألسنة حداد، وكأني به وقد جعلهم عبدوا إلها آخر من دون الله، بل ضللوا الخلق عن الوصول إلى التوحيد الحق.

موقف ابن تيمية من قول الحق سبحانه (قل هو الله أحد) الإخلاص 1 :

سبق وقررنا أن لفظ الأحد من الألفاظ الدالة على وحدانية الله تعالى، ورأينا أن لفظ الأحد مع لفظ الواحد يراد به تحقق كمال الوحدانية في جنب الله سبحانه وتعالى، كما نص على ذلك علماء الأشاعرة الذين نفوا عن ذات الله تعالى من خلال بيانهم لمعنى هذا اللفظ جميع أنحاء التركيب والتعدد، وما يستلزم أحدهما من الجسمية والتحيز والمشاركة في الألوهية.

بيد أن ابن تيمية لم يعجبه هذا التنزيه من علماء الأشاعرة من خلال تناولهم لهذا اللفظ وبيانهم لمعناه، فقال : «إن ما فسر به هؤلاء اسم الواحد من التفاسير التي لا أصل لها في الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة، بل هو ظاهر البطلان بلا ريب شرعا وعقلا ولغة.

(1) براءة الأشعريين من عقائد المخالفين ج1 صـ 95 ردود أخرى في نفس المرجع تصل إلى اثنين وثلاثين وجها في هذه القضية

أما في اللغة فالقرآن ونحوه في الكلام العربي متطابق على ما هو معلوم بالاضطرار في لغة العرب وسائر اللغات أنهم يصفون كثيرا من المخلوقات بأنه واحد ويكون ذلك جسما، وإذا كان أهل اللغة متفقين على تسمية الجسم الواحد واحدا امتنع أن يكون في اللغة معنى الواحد الذي لا ينقسم إذا أريد بذلك أنه ليس بجسم، ونذكر ما في اللغة من ذكر الواحد مع كونه موصوفا ذا مقدار، بل لا يوجد في اللغة اسم واحد إلا على ذي صفة ومقدار[1]».

ولا نسلم لابن تيمية ما سبق لما يأتي:

1. أن علماء الكلام من الأشاعرة عندما فسروا الواحد بما يليق بذات الله كان هذا هو للفهم الصحيح الذي يعتمد على استعمال هذا اللفظ في اصطلاح القرآن وسنة النبي ﷺ كما دلت اللغة على هذا التفسير كما تقدم، وليس في القرآن ولا في السنة ولا في كلام السلف والأئمة ما يعارض هذا التفسير، بل إن براهين التنزيه ودلائله النقلية والعقلية شاهدة له ومؤكدة عليه.

2. مما لا شك فيه أن عرف العرب قد جرى في وصف كثير من الأجسام بالوحدة بيد أنه ليس في لغة العرب ما يمنع من سلب الوحدة عن جسم من الأجسام من كل وجه، بل ما من موجود واحد من المخلوقات إلا ويصح وصفه بالكثرة من أحد الوجوه، فالماء في الكأس واحد ولكن إذا قسم في كأسين أشرنا إليه وقلنا: هذا ماء وهذا ماء، ومن ثم ترتفع عنه الوحدة ويتكثر بانقسامه، أما الذي لا يعروه الانقسام ولا تعرض له الكثرة من وجه فهو الواحد الحقيقي.

3. ذكر ابن تيمية أنه إذا كان أهل اللغة متفقين على تسمية الجسم الواحد واحدا، امتنع أن يكون في اللغة معنى الواحد الذي لا ينقسم، وما ذكره ابن تيمية إنما يتم إذا قلنا إن كل ما سموه واحدا لا ينقسم البتة .

(1) تلبيس الجهمية 1/483 تح عبد الرحمن بن محمد بن قاسم.

وإنما قلنا: إن الواحد على أقسام، منه ما يقسم على جزئيات، ومنه ما يقسم على أجزاء، ومنه ما لا يعروه الانقسام بوجه من الوجوه وهو الواحد الحقيقي.

وعلى هذا فكل ما يذكره ابن تيمية مما سموه واحدا لا ينقسم من جهة ما قيل إنه واحد، وإن كان كثيرا ليس واحدا من جهة أخرى، ومثال ذلك الإنسان الواحد فمن حيث هو إنسان يستحيل أن يقسم إلى إنسان ثاني، ولكنه يقسم على أجزاء وأبعاض منها يتركب وبها يتكثر، فوصفه بالوحدة من جهة لا يمنع تكثره وانقسامه من جهة أخرى، كما أن انقسامه من جهة لا يرفع عنه الوحدة من جهة لا يستحيل أن ينقسم منها.

ولعل منشأ الخطأ عند ابن تيمية أنه تصرف في لفظ الواحد، فقال: أهل اللغة متفقون على تسمية الجسم الواحد واحدا، فإذا ما أراد ابن تيمية بالجسم الواحد الذي يقال: إنه واحد من وجه، فلا يمتنع لغة أن يكون معنى الواحد الحقيقي الذي لا ينقسم من أي وجه.

وإن أراد بالاسم الواحد الذي يقال إنه واحد من كل وجه فلا يتم استدلاله إلا إذا أثبت أنه مع ذلك منقسم، وهذا تناقض إذ إنه في هذه الحالة يصير واحدا من كل وجه، وكثير من أحد الوجوه.

4. وإذا كان ابن تيمية يقول في نصه السابق «بل لا يوجد في اللغة اسم واحد إلا على ذي صفة ومقدار، فإننا نجد في كتاب الله سبحانه وتعالى ما يرده، يقول سبحانه ﴿فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَاحِدَةً﴾ النساء 102، ويقول سبحانه ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ﴾ سبأ 46. ويقول تعالى: ﴿لَّا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَاحِدًا وَادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا ﴿١٤﴾﴾ الفرقان 14.

وما شابه هذا كثير في لغة العرب من إطلاق الواحد على غير ذي جسم(1).

5. إذا بطل اعتراض ابن تيمية على تفسير الواحد الحقيقي بما لا يتصل فإن كلام علماء اللغة وهم أهل الاختصاص كالراغب الأصفهاني وابن منظور وغيرهما شاهد صدق على

---

(1) يراجع في معنى الواحد مختار الصحاح صـ 711 وكذا المصباح المنير صـ 650 ويراجع في معاني هذه الآيات الجامع لأحكام القرآن ج 6 صـ 4871 وكذا ج 2 صـ 2034 وكذا مفاتيح الغيب ج 5 صـ 427.

صحة التفسير العقلي الذي استنبطه علماء الكلام من استقراء واستعمال لفظ الواحد في اللغة كما سبق بيانه.

6. كذلك نقول لابن تيمية هب أننا لم نجد في اللغة لفظ الواحد إلا مستعملا في ذي صفة ومقدار فكيف تفهم وصف الله عز وجل به؟ هل تلتزم بالمقدار في وصف الله عز وجل؟ أم تفسره بمعنى لم تستعمله العرب فيه فيعود عليك ما أنكرته على المنزهين؟.

7. ولعلنا لاحظنا في النص السابق كيف أن ابن تيمية يأتي على أقوال المخالفين له فيصفها أنها لا أصل لها في كتاب أو سنة أو عقل أو لغة، ولا وجود لها في كلام السلف أو الأئمة، وكأني به يريد من القارئ أن يسلم زمام فكره له دون تأمل في كلامه، وكأني به يخوفه ويرهبه بالكتاب والسنة ومخالفة السلف إن عارض أو شاغب في كلامه مع أن هذا يتناقض مع المنهجية القرآنية التي يعبر عنها قول الحق سبحانه ﴿قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا﴾ سبأ 46.

ثم يقول ابن تيمية: «وأما العقل فهذا الواحد الذي وصفوه يقول لهم فيه أكثر العقلاء وأهل الفكر السليم: إنه أمر لا يعقل ولا وجود له في الخارج، وإنما هو أمر مقدر في الذهن ليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات، ولا قدر ولا يتميز منه شيء عن شيء بحيث يمكن ألا يرى ولا يدرك ولا يحاط به، وإن سماه المسمي جسما»[1].

وقد تقدمت الإجابة عما في هذا النص، لكن يتعين أن نشير أن ما يلزم ابن تيمية من خلال كلامه هذا لزوما بينا أن الحق سبحانه يشترك مع الموجودات في الخارج في أن له تعالى مقدارا، وأنه يتميز منه شيء دون شيء.

ثم يتابع ابن تيمية حديثه فيقول «وأما الشرع فمن المعلوم بالاضطرار أن اسم الواحد في كلام الله لم يقصد به سلب الصفات وسلب إدراكه بالحواس، ولا نفي الحد والقدر ونحو

(1) بيان تلبيس الجهمية ج 1 صـ483.

ذلك من المعاني التي ابتدع نفيها الجهمية وأتباعها، ولا يوجد نفيها في كتاب ولا سنة ولا عن صاحب وأئمة المسلمين»(1).

وهذا الكلام من ابن تيمية غير مسلم له كذلك؛ لأنه من المعلوم بصحيح النظر أن اسم الواحد لا يقصد به سلب الصفات، وإنما يسلب به التجسيم ولوازمه من الحد والمقدار وغير ذلك من المعاني التي تستلزم التجسيم مما ابتدع المجسمة إثباتها في وصف الذات العلية، ومن ثم هب العلماء الذين نبذهم ابن تيمية ولا يمل من التهجم عليهم إلى نفي ما أثبتته المجسمة لله وإلى نفي ما يخالف أدلة التنزيه التي وردت في القرآن الكريم والسنة المطهرة، ووردت كذلك عن السلف والأئمة. كما أن من المعلوم بالاضطرار أن الحق سبحانه قد وصف نفسه في كلامه بأنه الواحد القهار، ومن البدهي أن المحدود المقدر لا يكون وصفه بالواحد كمالًا، بل كمال ذي الحد والمقدار بكبر حده وكثرة مقداره كما دل الوصف على ذلك في شأن طالوت ﴿قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم﴾ البقرة 247، وعلى هذا فإذا كان ذو الحد والقدر، مقدرا بقدر واحد لكان حقيرا صغيرا، وكان الأكثر منه مقدارا أكمل منه، فالوحدة صفة نقص فيه والحق سبحانه وتعالى قد مُدح بأنه الواحد ومن ثم فله الكمال المطلق في أوصافه لا يلحقه نقص بوجه من الوجوه، فإذا ما كان ذا مقدار وحَدٍّ لما كان من الكمال وصفه بالواحد، فلما وصف الباري بالواحدية تمدحا؛ دل ذلك على تنزيه عن المقدار.

ثم يتابع ابن تيمية حديثه في بيان معنى الواحد فيقول : «وفي النفي الذي يذكره النفاة ويفسرون به اسم الواحد هو عند أهل السنة والجماعة مستلزم للعدم، وناقص لما وصف به نفسه في كتابه من أنه الأحد الصمد وأنه العلي العظيم وأنه الكبير المتعال، وأنه استوى على العرش، وأنه يصعد إليه ويوقف عليه، وأنه يرى في الآخرة كما يرى الشمس والقمر»(2).

---

(1) المرجع السابق ج 1 صـ 483.

(2) تلبيس الجهمية 1 / 488.

والواقع أن ابن تيمية لا يستقيم كلامه السابق؛ إذ لا منافاة بين ما ذكره المنزهون في بيان معنى الواحد، وبين ما وصف الله به نفسه في كتابه من أنه العلي العظيم الكبير وأنه سبحانه استوى على عرشه إلا إذا حمل ذلك على معاني التجسيم من العلو الذي يستلزم التجسيم بإثبات المكان والجهة وكذا الكبر والعظمة التي توصف الأجسام بها، وإلا فكيف تتنافى الواحدية الحقيقة وعدم قبول الانقسام مع الكبر والعظمة في غير مقياس التجسيم.

وإذا ما تتبعنا كتاب الله فإننا سنجد أن غير الجسم قد وصف بالكبر والعظمة مع أنه واحد يقول سبحانه ﴿قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ﴾ النور 16. والبهتان معنى، كذلك نجد قوله سبحانه ﴿وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾ الأعراف 116. وقوله سبحانه ﴿ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ﴾ فاطر 32. ثم نرى ابن تيمية يقول ناقدا للإمام الرازي : وذلك يظهر الكلام على صحته من وجوه:

أحدهما : أنه قال الجسم أقله أن يكون مركبا من جوهرين، وذلك ينافي الوحدة، وقوله أحد مبالغة في الوحدانية، فكان قول أحد منافيا للجسمية يقال له: هذا يقتضي أن شيئا مما يقال له جسم لا يوصف بالوحدة، ومعلوم أن هذا خلاف ما في الكتاب والسنة، وخلاف لغة العرب قال الله تعالى ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها﴾ النساء 1.

وإذا كانت حواء خلقت من جسد آدم، وآدم جسم من الأجسام، وقد سماها الله نفسا واحدة علم أن الجسم قد يوصف بالوحدة(1).

وهذا الذي ذكره الإمام ابن تيمية تلبيس في الرد على ما ذكره الإمام الرازي؛ لأن الإمام الرازي يعني أن شيئا مما يقال له جسم لا يمكن وصفه بالوحدة الحقيقية، في حين أنه يمكن وصفه بالوحدة الإضافية؛ إذ الوحدة الحقيقة تنافي الانقسام كالنقطة.والوحدة الإضافية تقبل

(1) تلبيس الجهمية 1 / 488- 489.

الانقسام إلى أمور مشاركة في الماهية، فإذا ما قلنا مثلا الإنسان فإنه ينقسم إلى يد ورجل وغير ذلك[1].

ثم نجد لابن تيمية تناولا آخر للآية الكريمة يشاغب من خلاله فيما ذكره علماء الأشاعرة في دلالة هذه الآية الكريمة على نفي التجسيم عن الله سبحانه وتعالى، فنراه يعترض على استشهاد المنزهين بها بقوله: «إن كان لفظ الأحد لا يقال على ما قامت به الصفات، بل ولا شيء من الأجسام؛ لأنها منقسمة لم يكن في الوجود غير الله من الملائكة والإنس والجن والبهائم من يدخل في لفظ أحد، فإذا قيل: ﴿ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ﴿٤﴾ ﴾ لم يكن هذا نافيا لمكافأة إلا ممن لا وجود له أو لم يكن في الموجودات ما أخبر عنه بهذا الخطاب أنه ليس كفوا لله، وكذلك قوله ﴿وَلَآ أُشۡرِكُ بِرَبِّيٓ أَحَدًا ﴾ الكهف 38. فإنه إذا لم يكن الأحد إلا ما ينقسم، وكل جسم ومخلوق منقسم لم يكن في المخلوق ما يدخل في مسمى أحد، فيكون التقدير ولا أشرك بربي ما لم يوجد»[2].

وهنا نلحظ أن ابن تيمية قد خلط بين لفظ الأحد الذي يستعمل وصفا لله عز وجل وفسره علماء الكلام وغيرهم بما لا ينقسم، وبين لفظ أحد الذي يستعمل في النفي ليدل على الاستغراق كما سبق بيانه، وواضح أنه لا يتم لابن تيمية ما أراد في كلامه السابق إلا إذا كان المنزهون قد فسروا لفظ الأحد الذي جاء في سياق النفي في عجز السورة، بما فسروا به الأحد في وصف الله عز وجل والذي ورد في صدرها ولم ينقل عن أحد من أهل العلم ذلك[3]. بل إن ابن تيمية لم يخف عليه هذا، لذا نراه يقول «اسم الأحد لا يستعمل في حق غير الله إلا مع

---

(1) يراجد محمد على التهانوي كشاف اصطلاحات العلوم والفنون ج 2 صـ 1973 تح د / علي دحروج ط الأولى مكتبة لبنان 1996 ويراجع المعجم الفلسفي صـ 211.

(2) تلبيس الجهمية ج 1 ص 495 وكذا درء تعارض العقل والنقل ج 1 ص 114 تح محمد رشاد سالم ط دار الكنوز الأدبية الرياض.

(3) يراجع مفاتيح الغيب ج 16 صـ 788، 765، وكذا الجامع لأحكام القرآن ج 10 صـ 7589.

الإضافة كقوله ﴿ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ ﴾ يوسف 36. فهو أبلغ في إثبات الوحدانية من اسم الواحد»[1].

ويتبين مما تقدم أن ابن تيمية اجتهد في الاعتراض على ما ساقه علماء الأشاعرة من أدلة نزهت الحق سبحانه وتعالى عما يشوب توحيده، وليته لم يجتهد؛ لأنه لم يوفق فيما اجتهد فيه، ولم يسلم من الحاجة إلى الجواب عن اللازم القبيح إذ يلزمه أن الأحد ليس مختصا بالإطلاق على الله، بل إنه يصدق على الجسم كذلك.

وانظر إلى قوله «إذا لم يكن» الأحد إلا ما ينقسم وكان كل مخلوق من جسم منقسما لم يصدق نفي «الكفو» على أحد، ولا بد أن يصدق النفي بالاتفاق.

فإما أن يصدق الأحد على ما ينقسم، وإما أن يكون كل مخلوق منقسما، ولا يمكن أن يختار الأخير، لأنه نص على أن كل مخلوق منقسم، فقال : «وليس في المخلوقات إلا ما يقبل أن يتجزأ ويتفرق وينفصل بعضه عن بعض فيلزمه أن لفظ الأحد قد يراد به الجسم أو ما ينقسم ويعظم الخطب إذا كان حاضرا في الذهب قولك: لفظ الأحد لم يوصف به شيء من الأعيان إلا الله وحده، والمخرج منه في كون لفظ «أحد في سياق النفي غير لفظ» الأحد الذي يستعمل وصفا لله عز وجل»[2].. ولا مخرج من ذلك إلا أن نقول: أن لفظ الأحد في سياق النفي غير لفظ الأحد الذي يستعمل وصفا لله عز وجل.

ثم نجد ابن تيمية يسوق اعتراضا آخر يخاطب فيه الإمام الرازي بقوله «إن طوائف كثيرة من أبناء جنسك المتكلمين الأولين والآخرين يقولون: إنه لا موجود إلا جسم أو ما قام به أو لا موجود إلا جسم فقط، وإنه لا يعقل موجود إلا كذلك، فهؤلاء عندهم إذا فسرت الأحد بما ليس بجسم ولا جوهر يقولون لك فسرته بالمعدوم، مثل أن تفسره بما لا يقوم بنفسه

(1) درء تعارض العقل والنقل ج 7 صـ 121.

(2) مجموعة رسائل ابن تيمية في التفسير ج 17 صـ 237.

وبغيره، أو تفسره بما ليس بخالق ولا مخلوق، وتفسره بما ليس بقديم ولا محدث فتحتاج أولا أن تثبت وجود موجود غير الجسم يمكنك تفسير الأحد به»[1].

والواقع أن هذه جُرأةٌ من ابن تيمية فإن علماء الكلام من أهل السنة وغيرهم من عامة المسلمين الأولين والآخرين أجمعوا على أن الموجود الذي ينحصر في الجسم أو ما قام به الجسم هو الموجود الحادث، أما المحدث سبحانه فهو القديم الذي يجب وجوده ويستحيل حدوثه، وما حكاه ابن تيمية هو مذهب الملاحدة والمجسمة ولا يعرف به أحد من المتكلمين المسلمين[2] وشتان البون بين المذهبين، ورحم الله ابن تيمية فكم تكلف بالرد على أدلة التنزيه بكل لسان وفاض قلمه في تأكيد هذا الرد حتى سال المداد، فإن رضي بقولهم لزمه التجسيم؛ لأن فيه حصر الموجودات في الجسم أو ما يقوم به، وإن لم يرض به فهذا هو مذهب الملاحدة والمجسمة، ثم كيف يكون تفسير الأحد بما ليس بجسم ولا جوهر مثل تفسيره بما لا يقوم بنفسه أو بغيره أو تفسيره بما ليس بخالق ولا مخلوق، إلا إذا كان كل موجود بما في ذلك وجود الخالق سبحانه ينقسم إلى جسم أو ما يقوم بالجسم، ولازم ذلك التجسيم أو إنكار الصانع.

وقول ابن تيمية في النص السابق : «فيحتاج إلى إثبات موجود غير الجسم ليمكنك تفسير الأحد به إن كان من أحوج إلى ذلك منكر الوجود غير الجسم مع إنكار الصانع، فإننا نلحظ أن الإمام الرازي وغيره من علماء الكلام قد سدوا هذه الحاجة حيث أطنب في طرق ودلائل إثبات وجود الحق سبحانه وتعالى ووحدانيته، وإن كان منكرا لوجود غير الجسم مع الاعتراف بوجود الله عز وجل فهو المجسم الذي شيد الرازي الكلام في الرد عليه في أساسه.

---

(1) تلبيس الجهمية ج 1 صـ 498.

(2) الإرشاد إلى قواطع الأدلة صـ 18 وكذا الفرق بين الفرق صـ 316، وكذا التبصير في الدين صـ 962، 95، وكذا المحصل صـ 155.

ثم يقول ابن تيمية: «كون لفظ الأحد لا يقال على الجسم والجوهر ليس نصا في اللغة ولا ظاهرا بل إن كان صحيحا فإنما يعلم بهذه المقدمات الخفية التي فيها نزاع عظيم بين أهل الأرض ومعلوم أن إفهام المخاطبين بمثل هذه الطريقة لا يجوز وليس هذا من البلاغ المبين، لا سيما والقوم كانوا يستعملون لفظ الواحد والأحد في كلامهم وهم لا يعلمون إلا الجسم، أو ما قام به ولا يطلقون هذا اللفظ إلا على ذلك.

فإذا قصد بهذا اللفظ أن يبين لهم معناه لا يكون جسما كانوا خوطبوا بنقيض معنى لغتهم»[1].

ويمكن أن نجيب على هذا من وجوه:

1. زعم ابن تيمية أن القوم كانوا يستعملون لفظ الأحد وهم لا يعلمون إلا الجسم وما قام به، ولا يطلقون هذا اللفظ إلا على ذلك وليس صحيحا وجوابه من كلام ابن تيمية نفسه حيث قال في مجموع رسائله في التفسير: «لفظ الأحد لم يوصف به شيء من الأعيان إلا الله وحده»[2]. وقال في درء التعارض: (اسمه الأحد لا يستعمل في حق غير الله إلا مع الإضافة، أو في غير الواجب، فهو أبلغ في إثبات الوحدانية من اسم الواحد»[3].

2. كون لفظ الأحد لا يقال على الجسم والجوهر في الإطلاق اللغوي ظاهر عند أهل اللسان؛ إذ خصوه سبحانه وتعالى به دون ما يعلمونه من الجسم وغيره، يقول صاحب المصباح المنير: «الأحد لا ينعت به غير الله تعالى»[4].

3. كذلك نقول لو كان جسما ثم وصف نفسه بأنه الواحد الأحد لكانوا قد خوطبوا بنقيض معنى لغتهم؛ لأن الواحد كما نص عليه أهل اللسان هو :الذي لا نظير له ولا مثيل.وقد سلم ابن تيمية بهذا التفسير فقال «فلا ريب أن كونه واحدا يمنع أن يكون له

---

(1) تلبيس الجهمية ج 1 ص 499.

(2) مجموع رسائل ابن تيمية في التفسير ج 17 ص 237.

(3) درء تعارض العقل مع النقل ج 7 ص 121.

(4) المصباح المنير ص 650، وكذا مختار الصحاح ص، 712 وكذا الجامع لأحكام القرآن ج 10 ص 7589.

شبيه»[1] . وقال في موضع آخر «الأحد يقتضي أنه لا مثل له ولا نظير»[2] ، فلو كان جسما وهم لا يعلمون إلا الجسم وما قام به فكل ما يعلمونه هو له مثل ونظير، وليس هذا من البيان في شيء لا سيما وأن علماء اللغة ما كانوا يستعملون لفظ الأحد في وصف شيء مما يعلمون، فاستحدث لهم لفظا يدل على مبالغة في الانفراد عن المخلوقين، مع أنه إذا كان جسما فليس منفردا ولا واحدا فكل ما يعلمونه هو له نظير[3].

ثم يعلل ابن تيمية سبب عدم جواز إفهام المخاطبين بمثل هذا الطريق فيقول: «فإنه يحتاج أن يقال لهم لفظ الأحد والواحد ينفي العدد، فهذا ظاهر، ثم يقول لهم: وكل ما ترونه من الموجودات فليس واحدا؛ لأنه يمينه ليست بيساره وأعلاه ليس هو أسفله، وكل ما يتميز منه شيء عن شيء فليس هو بواحد ولا أحد، ومعلوم أن هذا لا يخطر ببال عامة الخلق، بل لا يتصوره إلا بعد كلفة ومشقة، وإذا تصوره أنكرته فطرتهم وأنكروا أن يكون هذا لسانهم الذي خوطبوا به، واستلزم ذلك أن يقال الشمس ليس واحدة والقمر ليس واحدا وكل إنسان ليس بواحد»[4].

ونجيب على هذا:

1. لا نسلم أن إفهام المخاطبين بمثل هذه الطريقة لا يجوز؛ لأنه يحتاج أن يقال لهم لفظ الأحد والواحد ينفي العدد، وهذا ظاهر كما سلم ابن تيمية بذلك، ثم يقال لهم وكل ما ترونه من الموجودات وتعلمونه فليس واحدا؛ لأنه له أمثال، ولأنه لا بد أن يكون كثيرا من جهة إذ

---

(1) تلبيس الجهمية ج 1 ص 502ز

(2) مجموة رسائل وكتب ابن تيمية في التفسير ج 16 ص، 18 وكذا تلبيس الجهمية ج 2 ص 58.

(3) في شرح أسماء الله الحسنى لأمام القرطبي ج 1 صـ 491 تح د / محمد حسن جبل وآخرون ط دار الصحابة، وكذا الإمام الغزالي المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى صـ 103 تح الشيخ أحمد قباني ط دار الكتب العلمية.

(4) تلبيس الجهمية ج 1صـ 499.

هو مركب من أجزاء كثيرة ،وقد تعارف على هذا العرب في لغتهم قال الزجاج: والله سبحانه هو الواحد في الحقيقة ومن سواه من الخلق آحاد تركبت(1).

وقد سلم بذلك ابن تيمية في نقض أساس التقديس فقال إن أحديته لها من الخصائص ما لا يجوز مثله لشيء من المخلوقات فإنه لا يجوز لشيء مثل له في شيء من الأشياء، وأما غيره فله الأمثال، قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾﴾ الذاريات 49.

قال فتعلمون أن خالق الأرواح واحد»(2). وقال في موضع آخر: «ليس في المخلوقات إلا ما يقبل أن يتجزأ أو يتفرق، وينقسم وينفصل بعضه عن بعض، والله سبحانه هو الصمد الذي لا يجوز عليه شيء من ذلك، بل حقيقة الصمدية وكمالها له لا يمكن عدم صمديته بوجه من الوجوه، كما لا يمكن تثنية أحديته بوجه من الوجوه»(3).

ومعلوم أن هذا لا يخفى على عامة الخلق بل إن لم يكن بدهيا فبأول النظر يكتسب وبسلامة الفطرة يصدق، فلا يجد صعوبة في تصوره بعد يسير من إعمال النظر إلا بليد مغيب، ولا تنكره إلا فطرة أخلد صاحبها إلى الحس وتلوث بآفة التجسيم، فإذا تصوروا ذلك وخاطبهم القرآن بها خاطبهم علموا أنه الموافق للغتهم ولسانهم ومحكمات كتابهم التي تقطع بنفي التجسيم والتشبيه، وعلموا أن الموافق لفطرتهم تنزيه الله عز وجل عن الأشباه والنظائر وصفات الأجسام والحوادث.

4- لا نمنع أن يستلزم ذلك أن يقال الشمس ليست واحدة، والإنسان ليس واحدا، بل كل مخلوق يمكن سلب الوحدة عنه من وجه؛ لأنه لم يوصف بها إلا من وجه دون وجه كما سبق، فالتناقض أن يسلب الوحدة من الجهة التي قيل: إنه واحد منها. فلا تناقض إذا قلنا

---

(1) تفسير أسماء الله الحسنى 57 لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد ثم أحمد يوسف الدقاق ط دار العربية دمشق 1974.

(2) بيان تلبيس الجهمية ج 2 صـ 71.

(3) مجموعة رسائل وكتب ابن تيمية في التفسير ج 17 صـ 238.

مثلا هذا دينار واحد لكنه ليس بواحد إذا أردت أنه دينار واحد ليس بدينارين ولا أكثر، ولكنه ليس سكة واحدة بل عشرون كل واحدة بدرهم[1].

وفي ضوء ما تقدم من ردود على ابن تيمية في نصوصه السابقة يمكن أن ندرك خلطة في نصه المستشنع الذي يقول فيه تحت عنوان «معنى الواحد والأحد في القرآن الكريم»: "وهذه طريقة الملاحدة الذين ألحدوا في أسماء الله وآياته ومن شاركهم في بعض ذلك، مثل قول من يقول الواحد الذي لا ينقسم، ثم زعموا أن الأحد والواحد في القرآن يراد به هذا ومعلوم أن كل ما في القرآن من اسم الواحد والأحد كقوله تعالى ﴿ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ﴾ النساء 11. وقوله: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾ ﴾الإخلاص4. وأمثال ذلك يناقض ما ذكروه فإن هذه الأسماء أطلقت على قائم بنفسه مشار إليه يتميز منه شيء عن شيء وهذا الذي يسمونه في اصطلاحهم جسما»[2].

والملاحظ:

1- أن هذا النص المستشنع قد ورد في كتاب يعبر عن نسق واحد لفكر ابن تيمية حيث عودنا على هذه النبرة الموجودة في هذا النص في كتبه ذات الطابع الجدلي مثل تلبيس الجهمية .

2- زعم ابن تيمية أن من قال بأن الواحد لا ينقسم هم الملاحدة في حين أن اللغة وأهلها قالوا بذلك، وهو الذي جعل عماد فهم النصوص لديه الاحتكام إلى ظاهرة اللغة.

3- كذلك نجد ابن تيمية في نصه السابق استشهد بجملة من الآيات ذكرنا بعضًا منها، لا تستقيم إلا في حق البشر، فكان من المنتظر منه حينما يتعلق الأمر بالذات العلية أن يعتصم بقول الحق سبحانه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴾ الشورى 11.

(1) براءة الأشعريين صـ 149.

(2) الرسالة الأكملية صـ 46.

4- ذكر ابن تيمية أن هذه الأسماء أطلقت على قائم بنفسه، وهو محق في ذلك بيد أن القائم بنفسه التي وردت في حقه احتاج إلى مخصص، ومن ثم يكون الفرق بينه وبين الحق سبحانه وتعالى.

5- كذلك وجدنا ابن تيمية وقد ألحق أهل التنزيه من علماء اللغة والكلام بالملاحدة، وما نقم منهم إلا أنهم قالوا إن الذات العلية لها الأحدية المطلقة التي لا يلحقها انقسام أو تبعيض بوجه من الوجوه.

موقف ابن تيمية من توحيد الذات:

أثبت علماء الكلام الوحدانية للحق سبحانه وتعالى، وجعلوا من جملة المعاني التي أثبتوها وحدانية الذات والتي تعني:

- أن الحق سبحانه وتعالى ليس له نظير في ذاته.
- كما أنه تعالى ليست ذاته مركبة من أجزاء.

وعندما نفي علماء الكلام التركيب عن ذات الحق سبحانه وتعالى نفوه بلا شرط، فهو نفي عام شامل لأصل معنى التركيب. وعموم النفي هذا يلزمه نفي أي معنى خاص للتركيب والانقسام وما شابه، فمعلوم أن نفي العام نفي للخاص، كما أن التركيب المفني عن الحق سبحانه يتطرق إلى دائرة الوهم والخيال، بمعنى نفي التركيب ولو على سبيل التخيل لجزء في الذهن دون غيره من الأجزاء وإن لم يجر ذلك واقعا[1]. ويري العلماء أن ابن تيمية ينكر المعنى الثاني من تفسير وحدة الذات ويثبت المعنى الأول[2].

والواقع أن المتتبع لكلام ابن تيمية في هذا الشأن يمكن أن يلزمه بالإخلال بالمعنى الأول للتوحيد، ولننظر إلى قوله عندما رد على ابن حزم قوله «وأن الله تعالى لم يزل وحده ولا شيء

---

(1) يراجع ابن تيمية ليس سلفيا صـ 221 وكذا الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية صـ 170 ويراجع المعجم الفلسفي ص – 42.

(2) ابن تيمية ليس سلفيا صـ 221.

غيره معه»[1]. فبماذا علق ابن على ما ذكره ابن حزم من انفراد الحق سبحانه بالوحدانية في الأزل؟ يقول ابن تيمية «هذه العبارة ليست في كتاب الله، ولا تنسب إلى رسول الله ﷺ، ولا تعرف هذه العبارة عن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين»[2]. ألا يلزم ابن تيمية بقوله هذا الإخلال بتوحيد الذات حيث نفى أن يكون الله سبحانه لم يزل وحده في الأذل، ومن ثم رتب ابن تيمية على ذلك قدم العالم بالنوع، وكأني به وقد جعل العالم بنوعه إلها مع الله. والعجيب أن يقول: «إن هذه العبارة لا تعرف عن أئمة المسلمين فضلا عن عدم معرفتها في كتاب الله ولا ورودها عن رسول الله ﷺ» . إذن فما الذي ورد في كتاب الله وما الذي ورد عن رسول الله وما الذي ورد عن الأئمة والصحابة، إذا لم يرد عنهم القول بانفراد الله تعالى بالوحدانية في الأزل. أليس من أئمة المسلمين يزيد بن هارون شيخ الإمام أحمد والإمام أحمد وابن جرير الطبري وابن حبان، والبيهقي، والقاضي أبو يعلى وغيرهم[3]. حيث ورد هذا المعنى الذي أنكره عنهم، ألم يرد هذا المعنى الذي أنكره ابن تيمية في الاعتقاد القادري والذي يعد معبرا عن عقيدة السلف فكان يقرأ على الناس في المشاهد والمجامع العامة وعند حدودث النزاعات العقدية[4].

والأعجب من ذلك كله أن ابن تيمية نفسه قد نقل عن الإمام أحمد ما أنكره هو وشاغب فيه، حيث يقول الإمام أحمد فيما نقله عنه ابن تيمية «كان الله ولا شيء[5]، بل إن ابن تيمية نقل في معرض الثناء والإقرار قول عمرو بن عثمان المكي»[6]: الله تعالى واحد لا كالآحاد،...

---

(1) نقد مراتب الإجماع صـ 168.

(2) المرجع السابق صـ 168، 170 وقد سبق التعليق على هذا الحديث.

(3) عقائد الأشاعرة صـ 26.

(4) الخليفة العباسي القادر بالله الاعتقاد القادري صـ 15 تح أبي يعلي البيضاوي ضمن سلسلة كشف خيابا الزوايا من جواهر تراث السلف وكنوز الخلف.

(5) التسعينية صـ 212، 311.

(6) ترجم له الذهبي في سير أعلام النبلاء وقال عنه الإمام الرباني شيخ الصوفية توفي بعد المائة الثالثة سير أعلام النبلاء ج 14 صـ 57، 58.

خلصت له الأسماء السنية، فكانت واقعة في قديم الأزل بصدق الحقائق، فكان هاديًا سيهدي، وخالقا سيخلق، ورازقا سيرزق، وفاعلا سيفعل»[1] .

وإذا كان الله تعالى مستحقا في قديم الأزل لاسم «الخالق بمعنى القدرة على الخلق عندما يشاء ذلك، وبمعنى أنه سيخلق، فهذا يعني أنه كان في الأزل وحده، ولم يكن شيء غيره ولم يكن شيء معه، فكيف غفل عن هذا؟!

أما بالنسبة لإخلال ابن تيمية للتوحيد بمعناه الثاني وتجويزه التركيب والتبعيض على الذات العلية فإن ابن تيمية يستشهد على ذلك بالنقل وبالعقل:

أولا: النقل:

لقد وقف ابن تيمية على بعض الآثار التي فيها القول عن الله تبارك وتعالى بأنه «أبدي عن بعضه» فذهب على إثباتها والدفاع عنها، وقال: وإن كان الإنكار لأنه لا يقال في صفات الله لفظ البعض، فهذا اللفظ قد نطق به أئمة الصحابة والتابعين وتابعيهم، ذاكرين وآثرين، وذكر الأثر الوارد في ذلك من طريق عمرو بن عثمان الكلابي قال حدثنا موسى بن أعين عن الأوزاعي، عن يحيى بن أبي كثير، عن عكرمة، عن ابن عباس أنه قال:

«إذا أراد الله أن يخوف عباده أبدي عن بعضه للأرض، فعند ذلك تزلزل، وإذا أراد الله أن يدمدم على قوم تجلى لها عز وجل»[2]. ثم نقل عن عبد الله بن أحمد بن حنبل أنه قال: «حدثني أبي قال: حدثنا أبو المغيرة الخولاني قال: حدثنا الأوزاعي قال: حدثني يحيى بن أبي كثير، عن عكرمة أنه قال: إن الله إذا أراد أن يخوف عباده أبدي عن بعضه إلى الأرض فعند ذلك تزلزل، وإذا أراد الله أن يدمر على قوم تجلى لها»، ونقل عن القاضي أبي يعلى أنه قال معلقا على ذلك

---

(1) التسعينية صـ 300، وكذا الفتاوي ج 5 صـ 63.

(2) التسعينية صـ 389، 390.

«أما قوله أبدي عن بعضه - فهو على ظاهره وأنه راجع إلى الذات، إذ ليس في حمله على ظاهره ما يحيل صفاته ولا ما يخرجها عما تستحق...»[1].

وما تقدم من ابن تيمية غير مسلم له لما يأتي:

1- نسلم جدلا أن السند من عبد الله بن أحمد إلى عكرمة في الأثر المنسوب عنه رواته ثقات، بيد أن كتاب السنة لعبد الله بن أحمد غير ثابت عن مؤلفه، ولا تصح نسبته إليه إذ يوجد مجهولين في طبقتين من طبقات إسناد هذا الكتاب إلى مؤلفه، فقد روي هذا الكتاب عن أبي يعقوب إسحاق بن إبراهيم القراب الهروي عن شيخ مجهول عن شيخ مجهول عن المؤلف [2] ومن ثم فكل نصوص هذا الكتاب هي محل نظر؛ إذ المجهول كيف يعرف حاله من الصدق والكذب؟

2- كذلك إذا أتينا إلى سند هذا الأثر إلى عكرمة فإننا سنجد يحيى بن أبي كثير الطائش ت 132هـ وقد قيل في ترجمته في تهذيب التهذيب مدلس له مراسيل[3]. ومن كان هذا شأنه فكيف يحتج بروايته؟

3- وإذا افترضنا جدلا صحة نسبة هذا القول لعكرمة مولى ابن عباس فهل يعتبر قوله حجة في مثل هذا الأمر العقدي فمن المعلوم أن قول الصحابي إذا تطرق الاحتمال إليه باجتهاد من عنده أو تلقاه من غير النبي ﷺ فليس بحجة في الأحكام، فكيف يكون قول التابعي حجة؟! وإذا لم يكن قول التابعي حجة في الأحكام فكيف يحتج به في العقائد.

4- وإذا أتينا إلى عمرو بن عثمان الكلابي والذي ورد ذكره في سند الحديث فإننا نجد أن حبان قد ذكره في الثقات وقال: «ربما أخطأ، وقال عنه أبو حاتم الرزاي كان شيخا أعمى

(1) المرجع السابق صـ 389، 390.
(2) سير أعلام النبلاء ج 17 صـ 570، وكذا طبقات الشافعية الكبرى ج 4 صـ 261.
(3) تهذيب التهذيب ج 11 صـ 269.

بالرقة، يحدث الناس من حفظه بأحاديث منكرة – وضعفه العقيلي والدارقطني وقال النسائي والأزدي: متروك الحديث»[1].

5- ولست أدري: كيف غفل ابن تيمية عن الاشتغال بنقد السند قبل أن يقول «فهذا اللفظ قد نطق به أئمة الصحابة ذاكرين وآثرين» فهل نطقوا به يذكرونه من تلقاء أنفسهم؟ أو نطقوا به آثرين إياه عن رسول الله ﷺ؟

6- أن المتتبع لما ورد عن الصحابة وعامتهم لن يجد رواية واحدة في إطلاق لفظ البعض على صفات الله عز وجل. وأما التابعون فلم يرووا ذلك إلا عن مجاهد وعبيد بن عمير دون أن يصح ذلك عن واحد منهم.[2]

7- أن النزاع في إطلاق لفظ البعض في هذا الخبر وغيره من الأخبار التي احتج بها ابن تيمية [3] ليس من إطلاق القول بأن الصفة بعض الموصوف، وليس النزاع فيها لفظيا أو اعتباريا؛ لأن الذي وصف بأنه بعض لا يمكن أن يعد من الصفات؛ لأنه يمس ويمسك ويؤخذ به ويقدر بحجم طرف الخنصر منه كما ذكر ابن تيمية في أثر آخر استشهد به، ومن ثم فإن كل ذلك من المحسوسات لا يمكن تعلقه في الصفة؛ لأنها معنى غير محسوس ولا ملموس.

8- وإذا كان ابن تيمية قد ذكر أن لفظ البعض والجزء والغير ألفاظ مجملة[4] فإن هذا خلط وإيهام منه، إذ إنه لا علاقة لنا هنا فيما يجوز أن يوجد منه شيء دون شيء، ولا فيما يعلم

---

(1) يراجع السنة لابن أبي عاصم د 1 صـ 210 وما بعدها وكذا الأسماء والصفات للبيهقي صـ 345 وما بعدها.

(2) السنة لابن أبي عاصم ج 1 صـ 262، 321.

(3) ذكر ابن تيمية في هذا الشأن أخبارا تعود إلى المعنى المذكور في الخبر السابق ويتوجه عليها بنفس الردود السابقة والتالية يراجع في هذه الأخبار ونصوصها التسعينية صـ 390 وما بعدها ويراجع في الوقت على سندها السنة ج 2 صـ 475 وكذا تهذيب ج 3 صـ 53 والأسماء والصفات للبيهقي صـ 349.

(4) التسعينية صـ 390.

منه شيء دون شيء كما ذكر ابن تيمية [1]. فسياق الحديث عما أطلق عليه لفظ البعض وهو شيء يمس من دون شيء ويبدو من دون شيء، وليس التغاير فيما يقع العلم به كالتغاير فيما يقع عليه المس؛ إذ إن ما يقع المس على شيء منه دون شيء يكون كلا مركبا من أجزاء ويستلزم ثبوتها افتقار الحق تعالى إلى غيره وتركيبه من الأبعاض.

9- كذلك نشير إلى ما في كلام القاضي أبي يعلى والذي استشهد به ابن تيمية فتحمل معه تبعته إذ حصل من كلام القاضي أن لفظ «عن بعضه على ظاهره وأنه راجع إلى الذات لا إلى صفة من صفات الذات، ولا يمتنع إطلاق هذه الصفة وهي صفة البعض على وجه لا يفضي إلى التجزئة والتبعيض وعندئذ يكون لفظ البعض إذا كان على ظاهره فلا يدل على التبعيض والتجزئة ويحتاج لصرفه عن ظاهره ليدل على التبعيض!؟ وهذا من أعجب العجب أن يكون لفظ البعض يدل بظاهره على الصفة وبالصرف عن ظاهره يدل على التبعيض؟! وإذا كان هذا جائزا فليكن لفظ اليد مثلا يدل بظاهره على القدرة ولا يدل على غيره إلا بصرفه عن ظاهره وتأويله، فإن جاز التأويل فلم سماه ابن تيمية تحريفا وتعطيلا على ما سيأتي بيانه في الصفات الخبرية.

والغريب أن ابن تيمية يأبى إلا أن يثبت التشبيه فيرفض تأويل الأثر الذي نحن بصدد الحديث عنه على معنى تنزيهي يليق بجلال الله فيقول: «لو جاز أن يحمل قوله أبدي عن بعضه على بعض آياته لوجب أن يحمل قوله وإذا أراد أن يدمر على قوم تجلى لها على جميع آياته، ومعلوم أنه لم يدمر قرية بجميع آياته؛ لأنه قد أهلك بلادا بل كل بلد بغير ما أهلك به الآخر»[2].

وعلى هذا فإن ابن تيمية يُرجع البعضية إلى الذات رافضا تأويل حمل الأثر على وجه يليق بجلال الله، وكأني به يتمسك بالتجسيم الذي من خواصه التبعيض والتجزيء والتركيب إلى

(1) المرجع السابق صـ 390.
(2) التسعينية ج 1 صـ 390 وما بعدها صـ 397.

آخر رمق فيه. هذا ولابن تيمية استشهاد ببعض الآثار الأخرى التي لا تخرج في عرضها وردها عما ذكرناه آنفا.(1)

وما ذكره ابن تيمية ردده تلميذه ابن القيم ناظما فقال:

وَزَعَمْتَ أَنَّ اللهَ أَبْدَي بَعْضَهُ ... للطُّورِ حَتَّى كَادَ كَالكُثْبَانِ

لَمَّا تَجَلَّى يَوْمَ تَكْلِيمِ الرَّضِيّ ... مُوسَى الكَلَيمِ مُكَلِّمِ الرَّحْمَنِ(2)

وقد تقدم استشهاد ابن تيمية بالنص على وجود التركيب وما يستتبعه في الذات العلية. وبجانب ما تقدم نجد لابن تيمية نصوصا كثيرة تثبت التركيب على الحق سبحانه وتعالى، من ذلك:

أولا: ما اعترض به ابن تيمية على ما أثبته الفخر الرازي من أن المشار إليه إما أن تقع الإشارة على شيء منه شيء فيكون مركبا أو على تمامه فلا يكون عظيما، وما أورده من السؤال والجواب عليه وهو قوله: «لأنا إذا أشرنا إلى نقطة لا تنقسم، فإما أن يحصل فوقها شيء آخر أو لا يحصل، فإن حصل فوقها شيء آخر كان ذلك الفوقاني مغايرا له» . فقال: «يقال له هؤلاء قد يقولون: لا عينه ولا هو غيره كما عرف في أصولهم أن غير الشيء ما جاز مفارقته له وأن صفة الموصوف وبعض الكل لا هو هو ولا هو غيره، فطائفة هذا المؤسس هم من يقولون بذلك، وحينئذ فلا يلزم إذا لم يكن عينه أن يكون مغايرا... ولا يفضي إلى تجويز أن الجبل شيء واحد، وإذا جاز أن يقولوا أن الموصوف الذي له صفات متعددة هو واحد غير متكثر ولا مركب ولا ينقسم جاز أيضا أن يقال أن الذي له قدر هو واحد غير متكثر ولا مركب ولا ينقسم وإن كان في الموصفين يمكن أن يشار إلى شيء منه، ولا يكون المشار هو عين الآخر»(3)

(1) يراجع التسعينية ج 2 صـ 390 وما بعدها ويراجع في الرد على ذلك عقائد الأشاعرة صـ 30، 31.

(2) شرح قصيدة ابن القيم لأحمد إبراهيم ج 1 صـ 230.

(3) تلبيس الجهمية ج 2 صـ 62.

ولا نسلم ما تقدم لابن تيمية لأسباب منها:

أ- أن المخالف في هذا الوجه يستجير من التزام الانقسام والتركيب الذي تقتضيه الإشارة الحسية بالتزام المقدار وتجويز أن تكون ذات الباري كُلاً تشتمل على أبعاض، وهذا الزعم أقبح من الأول، بل وأصرح منه بالتجسيم كما أنه مخالف لما عليه سلف الأمة وأئمتهم، فالغيرية التي يريد الإمام الرازي أن يلزم بها من أثبت التحيز والإشارة الحسية، أراد ابن تيمية أن ينكر التزامها إذا فسرت الغيرية والعينية بما يطلق مثلها على العلاقة بين الصفة والموصوف.

ب- لقد أراد ابن تيمية في هذا الوجه الذي ذكره في نصه السابق أن يتخلص من هذا الإلزام بما تخلص به أهل السنة من التزام تعدد القدماء عندما أراد المعتزلة إلزامهم به لدى إثباتهم زيادة الصفات على الذات، فقال أهل السنة: لا يلزم تعدد القدماء إلا إذا تغايرت الذات مع الصفات، والصفات هنا ليست عين الذات ولا غير الذات، ثم فسروا العينية بأنها اتحاد بين الاثنين في المفهوم بحيث يكون مفهوم أحدهما عين مفهوم الآخر بدون تفاوت. وقد تنبه ابن تيمية إلى ما يقتضيه نفي هذه الغيرية من نفي التركيب عن جميع الأجسام مع أنه خلاف الشاهد، فأجاب عنه وقال: «فإن قيل: فهذا يقتضي أن يكون كل جسم غير مركب ولا منقسم الغرض في هذا السؤال خلافه، فإن هذا السؤال فرق فيه بين العظيم في الشاهد والعظيم في الغائب، وأن الشاهد منقسم بخلاف الغائب، قيل: هذا الجواب مبني على أن غير الشيء ما جاز مفارقته له وكل مخلوق فإن الله سبحانه قادر على أن يفرق بعضه عن بعض وإذا جاز مفارقة بعضه لبعض جاز أن يكون مغيرا لبعض، كما أن علمه وقدرته لما كان قيامه به جائزا لا واجبا كان عرضا أي عارضا للموصوف لا لازما، والرب تعالى لا يجوز أن يفارقه

شيء من صفاته الذاتية ولا يجوز أن يتفرق بل هو واحد صمد، وإذا كان كذلك لم يلزم عند هؤلاء أن يكون بعضه مغيرا لبعض كما أصلوه»(1)

وهنا نلحظ:

1- أن ابن تيمية تنبه إلى ما في كلامه السابق من نفي للتركيب عن جميع الأجسام مع أن هذا مخالف لما علم بالضرورة؛ إذ من المعلوم في الشاهد أن الجسم مركب، فلم يجب بما ينفي الجسمية عن الحق سبحانه ليتخلص من هذا السؤال بل سكت عن ذلك، وأجاب بما فيه إثبات التبعيض لكنها أبعاض لا تتفرق كما زعم؛ لأنه صمد، وعلى هذا فقد فسر ابن تيمية الصمدية بالصلابة كما مر في مبحث سابق، وهي من خواص الأجسام، وبهذا تدرك أن ابن تيمية قد ساوى بين الخالق والمخلوق في وقوع الإشارة الحسية إلى شيء منه دون شيء ثم فرق بين الخالق والمخلوق في تسمية ما وقعت عليه الإشارة من المخلوق غيرا، وفي نفي الغيرية عن الشيء الذي وقعت عليه الإشارة من الخالق، ثم كان العجب عندما دلل ابن تيمية على هذا النفي بكونه تعالى صمدا لا يجوز أن يتفرق.

2- سلمنا أن الإشارة التي تقع على شيء منه دون شيء كما زعم ابن تيمية ، فهذا الذي وقعت عليه الإشارة من الباري سبحانه مع الشيء الذي هو دونه ولم تقع عليه الإشارة ما العلاقة بينهما؟ ومهما اختلف ابن تيمية في تسمية هذه العلاقة فقد لزم أن الإشارة إليه فرقت بين شيئين منه؟ وهنا نقول: أليس هذا هو الانقسام والتركيب؟ مع ملاحظة أن نفي حصول هذه القسمة في ذات الباري سبحانه، والمنازعة في إطلاق لفظ الغير هنا لا يردنا إلى التنزيه ولا يدفع من الحجة شيئا، إذ التركيب الذي قام الدليل على استحالته يثبت بمجرد جواز وقوع الإشارة الحسية إلى شيء منه دون شيء آخر.

3- كذلك نلاحظ أن ابن تيمية قد جعل الأبعاض صفات ذاتية للباري سبحانه(2) .

---

(1) بيان تلبيس الجهمية ج 2 صـ 66.

(2) يراجع، التجسيم في الفكر الإسلامي صـ 222 بتصرف وزيادات.

ثانيا: نجد ابن تيمية يصرح بجواز التركيب على الحق سبحانه وتعالى حال مناقشته لما نفاه الإمام الرازي من هذه الأمور في معرض رده على الكرامية فيقول: «قد تقدم بيان ما في لفظ التركيب والحيز من الافتقار و الاحتمال، وأن المعنى الذي يقصدونه بذلك يجب أن يتصف به كل موجود سواء كان واجبا أو ممكنا وأن القول بامتناع ذلك يستلزم السفسطة المحضة»[1] وهنا نلحظ أن ابن تيمية صرح بأن الحق سبحانه وتعالى مركب ومنقسم بمعنى «أن ما في هذه الجهة منه غير ما في هذه الجهة»[2] ، وأن هذا المعنى ثابت للموجودات الممكنة والواجبة، ومن البدهي أنه لا يوجد واجب إلا الله سبحانه وتعالى، ومن المعلوم أن ابن تيمية اعترف بالتزام هذا المعنى في التركيب نظرا لتشرب نفسه بالقول بالتجسيم وهو مما يثبت معه هذا المعنى، ولذا فإنه يفهم مما ذكره ابن تيمية أن نفي هذا المعنى عن الموجودات الواجبة والممكنة يستلزم كونها معدومة، والعجيب أن ابن تيمية بعد ذكره لهذه الشناعة ظل في كلام مطول يبرر لما زعم إلى أن قال «وأما ما تريده المعطلة على ذلك من نفي صفاته التي وصف بها نفسه التي يجعلون نفيها تثبيتا وإثباتها تشبيها، ومن نفي حده وعلوه على عرشه وسائر صفاته التي وصف بها نفسه تجعلون نفيها تنزيها، ويجعلون إثبات ذلك إثباتا لانقسامه وتفرقه الذي يسمونه تجسيما وتركيبا فهذا باطل»[3]

وما ذكره ابن تيميةر حمه الله فيه مغالطة لما ذهب إليه علماء الكلام من الأشاعرة إذ إنهم نفوا عن الله سبحانه وتعالى كافة أمارات الحدوث والتشبيه انطلاقا مما نفاه الحق سبحانه وتعالى عن نفسه وتنزيها لذاته عن مشابهة خلقه حيث قال سبحانه ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ وفي الوقت ذاته اثبتوا الصفات لله سبحانه وتعالى وفق ما أثبته الحق سبحانه وتعالى لنفسه بما يليق بكمال ذاته المقدسة.

(1) بيان تلبيس الجهمية ج 2 صـ 52.

(2) بيان تلبس الجهمية ج 2 صـ 51.

(3) المرجع السابق ج 2 صـ 60 وكذا التسعينية ج 3 صـ 747.

ثالثا: كذلك نجد ابن تيمية يصرح أن الجسمية والتركيب هو مذهب جماهير الأمة وسلفها، يقول ابن تيمية ردا على قول الإمام الرازي: وأما الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والأبعاض... فيقال :إن أردت أنهم وصفوه بالصفات الخبرية مثل الوجه واليد، وذلك يقتضي التجزئة والتبعيض، أو أنهم وصفوه بما يقتضي أن يكون جسما متبعض ومتجزئ، وإن لم يقولوا هو جسم فيقال له: لا اختصاص للحنابلة بذلك، بل هذا مذهب جماهير أهل الإسلام، بل وسائر أهل الملل وسلف الأمة وأئمتها»(1).

وهذه جرأة غريبة من ابن تيمية إذ يرسل الأحكام على عواهنها بغير برهان أو دليل فأين برهانه على أن التركيب والتجسيم والتبعيض والانقسام هو قول جماهير أهل الإسلام، ومن ثم هو قول النبي ﷺ إذ هو إمام هذه الجماهير وقدوتهم.

رابعا: أيضا جعل ابن تيمية نفي التركيب والتجسيم والتبعيض بدعة، وفي الوقت ذاته نراه يثبت التركيب الكلي في حق الله سبحانه فيقول «وصنف يثبتون هذه الصفات ولا يتعرضون للتركيب والتجسيم والتبعيض ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة ولا نفي ولا إثبات لكن ينزهون الله عما نزه عنه نفسه، ويقولون: إنه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد، وقول من يقول منهم: مأثور عن ابن عباس وغيره أنه لا يتبعض فينفصل بعضه عن بعض، وهم متفقون على أنه لا يمكن تفريقه ولا تجزئته، بمعنى انفصال شيء منه عن شيء، وهذا القول هو الذي يؤثر عن سلف الأمة وأئمتها وعليه أئمة الفقهاء وأئمة أهل الحديث وأئمة الصوفية وأهل الاتباع المحض من الحنبلية على هذا القول يحافظون على الأقوال المأثورة، ولا يطلقون على الله نفيا وإثباتا إلا ما جاء به الأثر وما كان في معناه»(2).

وهذا غير مسلم لابن تيمية إذ إن اللغة التي جعل على أساسها فهم الظواهر القرآنية كما سيتبين عند الحديث عن الصفات الخبرية قد بينت أن هذه الألفاظ تحمل دلالات مختلفة

(1) بيان تلبيس الجهمية ج 2 صـ 34 وقد سبق الرد على ذلك.

(2) بيان تلبيس الجهمية ج 1 صـ 46، 47.

لمعان لا تليق بذات الله سبحانه وتعالى، وإذا كان الأمر كذلك ألا يجب أن ننفيها عن الله لئلا توهم التشبيه؟

خامسا: ثم نرى ابن تيمية يقرر أن معنى الجسم بلوازمه ثابت في حق الله سبحانه وتعالى فيقول في معرض رده على الإمام الرازي: «والذين قالوا إنه جسم نوعان: أحدهما وهو قول علمائهم أنه جسم كالأجسام)[1] كما يقول: ذات لا كالذوات وموصوف لا كالموصوفات وقائم بنفسه لا كالقائمات، وشيء لا كالأشياء، فهؤلاء يقولون هو في حقيقته ليس مماثلا لغيره بوجه من الوجوه، لكن هذا إثبات أن له قدرا يتميز به، كما إذا قلنا موصوف فهو إثبات حقيقة يتميز بها، وهذا من لوازم كل موجود، ولهذا يقولون نعني بأنه جسم أنه قائم بنفسه ونحو ذلك من قولهم:إنه ذو الأبعاد الثلاثة لأنهم يقولون: لا يعقل موجودا إلا هكذا... الخ»[2]

ولعلنا نلحظ كيف أن ابن تيمية ادعى أن الحق سبحانه وتعالى جسم ذو أبعاد ثلاثة وأن له قدرا، وهذا الوصف لازم لكل موجود، وعلى هذا فإنه يلزمه أن الموجود إذا لم يتصف بهذه الصفات لانتفي عنه الوجود، ثم نراه يقول: «وأما إن أراد بلفظ الأجزاء والأبعاض ما يريده المتكلمون بلفظ الجسم والتركيب، وهو الذي أراده،فإن الجسم كل جسم عندهم له أبعاض وأجزاء إما بالفعل على قول من يثبت الجوهر الفرد، وإما بالإمكان على قول من ينفيه، فإن أردت هذا المعنى فلا ريب أن الحنابلة هم من مثبتة الصفات... وأما وصفه بالحد والنهاية الذي تقول أنت أنه معنى الجسم فهم فيه كسائر أهل الإثبات على ثلاثة أقوال: فمنهم من يثبت ذلك كما هو المنقول عن السلف والأئمة، ومنهم من نفى ذلك، ومنهم من لا يتعرض

(1) زعم ذلك هشام بن الحكم: يراجع مقالات الإسلامين صـ 31 – 34 والتبصير في الدين صـ 24 – 70 وفي حقه قال ابن السبكي (كذب ابن فاعلة يقول لجهله: الله جسم ليس كالجسمان . لو كان جسما كان كالأجسام: يا مجنون فاصغ وعد عن البهتان – طبقات الشافعية ج 3 صـ 379.

(2) بيان تلبيس الجهمية ج 1 صـ 49.

له بنفي ولا إثبات»[1] ، وهذا تصريح واضح من ابن تيمية بأن الحق سبحانه وتعالى تجوز عليه معاني الأجسام من التركيب والتبعض والحد والنهاية، ثم يكلل هذه الشناعة بنسبتها إلى السلف والأئمة. ولست أدري أين دليله على ذلك؟.

سادسا: كذلك نجد من نصوص ابن تيمية التي تتناول جواز التركيب على الله سبحانه قوله: بل هذا القول الذي اتفق عليه «العقلاء اتفقوا عليه لا نقيضه ولا يتصور موجودا إلا متحيزا أو قائما بمتحيز وهو الجسم وصفاته، ثم المثبتة قالوا وهذا حق معلوم أيضا بالأدلة العقلية والشرعية بل بالضرورة. وقالت النفاة: إنه قد يعلم بنوع من دقيق النظر أن هذا باطل فالفريقان اتفقوا على أن الوهم والخيال يقبل قول المثبتة الذين ذكرت أنهم يصفونه بالأجزاء والأبعاض، وتسميهم المجسمة فهو يقبل مذهبهم لا نقيضه في الذات»[2].

والملاحظ أن هذا النص الذي يرد فيه ابن تيمية على الإمام الرازي يريد أن يخلص من خلاله إلى أن الوهم والخيال يقبلان وصف الله بالتركيب والأجزاء، ومن ثم يلزم أن يكون الحق سبحانه وتعالى على هذا النحو كي يمكن تصور وجوده وهذه سفسطة بينة من ابن تيمية إذ الوهم والخيال ما هما إلا تجميع وتركيب للصور المدركة عن طريق الحواس أي لصور الأجسام، ثم يأتي الذهن بعد ذلك ليباشر عمله فيها بين تجميع وتفريق، ولا يصح عمله إلا من هذا الباب.

والخلاف في حقيقته واقع في أن الحق سبحانه وتعالى هل يجوز أن يكون جسما ذا صورة حتى يمكن إدراكه بالوهم والخيال؟

ابن تيمية يقول: نعم، أما نحن فننفي ذلك قطعا عن الحق سبحانه.

(1) المرجع السابق ج 10 صـ 52.

(2) بيان تلبيس الجهيمة ج 1 صـ 49.

إذ إن أهل السنة قد قالوا: إن الله سبحانه وتعالى موجود لا يدرك بوهم أو خيال، وإنما أدركنا وجود الحق سبحانه وتعالى بعقولنا لا بأوهامنا وتخيلاتنا، فمرجع التصديق بأمر والإقرار بوجوده إنما يكون بالعقل الذي يزاحمه وهم أو خيال.

سابعا: كذلك نجد ابن تيمية يريد أن يحقق وحدانية الحق سبحانه وتعالى من خلال قياسه سبحانه وتعالى على الحوادث وما لها من أجزاء مركبة، وكأنه يريد أن يقول لا منافاة بين وحدانية الحق سبحانه وتعالى وبين تركبه من أجزاء وأبعاض، يقول ابن تيمية : «أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذع وكرب وليف وسعف وخوص وجمار؟ واسمها اسم واحد» سميت نخلة بجميع صفاتها، فكذلك الله جل ثناؤه وله المثل الأعلى بجميع صفاته إله واحد...، وقد سمي الله رجلا كافرا اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي فقال: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾﴾ المدثر 11. وقد كان لهذا الذي سماه الله «وحيدا، عينان وأذنان ولسان وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة، فقد سماه الله وحيدا بجميع صفات،» فكذلك الله وله المثل الأعلى هو بجميع صفاته إله واحد»[1]، ولست أدري كيف يصح هذا القياس من ابن تيمية ليثبت لله الوحدانية فيشبهه بنخلة وإنسان.

ألم يعلم أن ما فيها من أجزاء ضُرب المثل بها كانت بعد أن لم تكن وعلى هذا فهي حادثة!.

ألم يعلم أنه بذلك ينزل الحق من كمال عليائه إلى مستوى مخلوقات حادثة احتاجت إلى أجزائها ليتم لها كمال الوجود.!!

ألم يعلم أنه بمجمل ذلك كله قد جعل من ذات الحق محلا للأبعاض والأجزاء والحوادث في أشنع صورها.!!!

ولست أدري كيف يقيس الواحد الذي هو صفة الله على «الوحيد الذي ورد في حق الوليد بن المغيرة، فالواحد كما فسره علماء اللغة هو الوتر الذي لا شبيه له ولا نظير ولا يقبل التقسيم أو الانقسام، فهل يصدق هذا المعنى على الوليد بن المغيرة ؟ لا سيما أن لفظ

(1) التسعينية ج 1 صـ312:

«الوحيد» في الآية معناه كما يقول علماء التفسير «ذرني وحدي معهم فإني كاف في الانتقام منه، أو خلقته وحدي لم يشركني فيه أحد، وعلى هذا المعنى يكون وحيدا قد نصب على الحال من الخالق، أما إذا قلنا بأنه منصوب على الحال من المخلوق فيكون من المعنى وحيدا لا مال له ولا ولد، وهذين الوجهين أظهر في الآية كما يقول علماء التفسير.

أما إذ فسر «الوحيد» بمعنى أنه لا نظير له، فهذا التفسير كما يقول العلماء ضعيف ؛ إذ يجوز في هذه الحالة أن الحق سبحانه وتعالى قد صدقه في دعواه أنه وحيد لا نظير له»[1] وكأن الله سبحانه وتعالى قد أشركه في الإلهية معه، وهذا لا يجوز إذ الحق سبحانه وتعالى هو القائل ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ آل عمران :18.

ولعلنا نلحظ:

- أن ابن تيمية قاس الغائب على الشاهد، وهذا ليس محل اتفاق.
- أن هذا القياس لا يجوز أن يصدر من ابن تيمية لأنه نصي.
- الله تعالى يقول في كتابه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ فكيف يقيس الحق سبحانه على الشاهد والله ليس مثله .
- هذا وهناك العديد من النصوص الأخرى التي يتعلق بها ابن تيمية في إثبات التركيب على الله سبحانه وتعالى، فيبين أن الله سبحانه وتعالى له صفات وأجزاء لا تنعدم[2]. ويبين فيها كذلك أن نفي التركيب والانقسام يلزم منه انعدام الوحدانية لله سبحانه وتعالى[3]، ثم نراه في نصوص أخرى يذكر أن علماء السلف لم يتكلما في الانقسام والتركيب والتبعيض، وإذا

---

(1) مفاتيح الغيب ج 15 صـ 838 وكذا الجامع لأحكام القرآن ج 10 صـ 7108.

(2) بيان تلبيس الجهمية ج 1 صـ 59.

(3) التسعينية ج 2 صـ 390 وكذا صـ 744.

به ثَم يتناول هذه الألفاظ بالبيان والإثبات في حق سبحانه وتعالى مخالفا نهج السلف في ذلك[1] وكان الأحرى به الإتباع وليس الابتداع.

ملاحظات ومناقشات على مذهب ابن تيمية في المسألة:

بعد أن وقفنا على عدد من نصوص ابن تيمية التي تدل على تجويزه التركيب والانقسام والتبعيض في حق ذات الله سبحانه وتعالى ينبغي أن نشير إلى أن ما ذكره ابن تيمية في هذا الصدد يرد عليه ملاحظات ومناقشات عدة منها:

1. أن الحق سبحانه وتعالى قد قال ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ الشورى 11. وبهذا ينتفي في حق الله سبحانه وتعالى كل ما يوهم المثلية مع البشر، على أي وجه تكون، ومن ثم فإن كان التركيب والانقسام من سمات الحوادث فالحق سبحانه وتعالى ينبغي أن ننفي عنه المماثل بينه وبينها على أي وجه وحال يمكن أن تكون عليه.

يقول أبو الثناء اللامسي الحنفي «إن الجسم اسم للمتركب من الأجزاء، يقال هذا أجسم من ذلك أي أكثر تركبا منه، وتركب الجسم بدون الجوهرية وهي الأجزاء التي لا تتجزأ لا تتصور، ولأن الجسم لا يتصور إلا على شكل من الأشكال، ووجوده على جميع الأشكال لا يتصور أن يكون إذ الفرد لا يتصور أن يكون مطولا ومدورا ومثلثا ومربعا، ووجوده على واحد من هذه الأشكال مع مساواة غيره إياه في صفات المدح والذم لا يكون إلا بتخصيص مخصص، وذلك من أمارات الحدث، ولأنه لو كان جسما مركبا لوقعت المشابهة والمماثلة بينه وبين سائر الأجسام في الجسمية والتركيب، وقد قال الله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ الشورى 11»[2].

(1) التسعينية ج 3 صـ 550 وكذا بيان تلبيس الجهمية ط 1 صـ 274ن 281 تح د / يحيى بن محمد الهندي.

(2) التمهيد لقواعد التوحيد صـ 56.

2. أن التركيب على أي وجه كن يستحيل في حق الله سبحانه؛ إذ الشيء المركب محتاج في وجوده إلى أجزائه التي ركب منها، والمحتاج إلى غيره معلول لذلك الغير، ومن ثم تنتفي عنه الألوهية حينئذ.

3. إذا فرضنا التجزيء والتركيب بالنسبة للذات الإلهية هنا نقول: إن هذه الأجزاء إما أن تكون واجبة الوجود، وحينئذ سنقع لا محالة في مشكلة تعدد الإلهة وتعدد القدماء، وإما أن تكون ممكنة الوجود، وفي هذه الحالة ستحتاج هذه الأجزاء إلى غيرها في وجودها، وعلى هذا فإن ما فرضناه إلها يكون معلولا لأجزاء ذاته التي هي معلولة لموجود أعلى ومن ثم تنتفي عنه الألوهية.

4. وإذا كان ما تقدم يصدق على الأجزاء الحسية، فإن الذات الإلهية كذلك منزهة عن الأجزاء العقلية وذلك لما يلي:

- أن الشيء يعرف بجنسه وفصله، أو ما يقوم مقامهما التي تسمى بالماهية، وليس للماهية أي دور إلا تحديد وجود الأشياء، وبيان موقعها في عالم الوجود.
- إن كل موجود ممكن مركب من شيئين: ماهية ووجود، وليس المقصود تركبه من الجزئين الخارجين كالعناصر المتركبة، بل المراد هو أن الذهن النقاد يرى الشيء الخارجي الواحد في مختبر العقل – مكونا من جزءين: أحدهما: يحكي عن مرتبته الوجودية وأنه يقع في أي مرتبة من مراتب الوجود من الجماد والنبات والحيوان وغيرها. والثاني: يحكي عنه عينيته الخارجية التي طرد بها العدم عن مساحة الماهية، ولكن هذا النوع من التركيب يستحيل في شأن الذات الإلهية؛ لأنها إذا كانت مؤلفة من وجود وماهية، انطرح هذا السؤال: إن الماهية كانت في حد ذاتها فاقدة للوجود والعينية، فبماذا طرد هذا العدم، وأقيم محله الوجود، فإن هذا الطرد يحتاج تبعا لقانون العلية العام – إلى عامل خارجي عن ذات الشيء؟

ومن المعلوم أن الشيء المحتاج إلى العلة الخارجية عن وجوده ممكن لا يستحق الألوهية!.[1]

وعلى هذا فإن التركيب العقلي كالتركيب من الجنس والفصل، وكذا التركيب الخارجي كتركيب الجسم من المادة والصورة والحجم والمقدار وغير ذلك، كل ذلك منتف عن الله سبحانه وتعالى؛ لاشتراك المركبات في الافتقار إلى الأجزاء، ومن ثم فالحق سبحانه وتعالى لا جنس له ولا فصل ولا غير ذلك من الأجزاء الحسية أو العقلية.

5- أضف إلى ما تقدم أن إثبات وجوب الوجود للحق سبحانه يقتضي نفي التركيب؛ لأن كل مركب كما سبق وقررنا مفتقر إلى أجزائه لتأخره وتعليله بها، وكل جزء من المركب مغاير له، وكل مفتقر إلى الغير ممكن، فلو كان الحق سبحانه وتعالى مركبا لكان ممكنا، وهذا خلف يتنافى مع إثبات وجوب الوجود للحق سبحانه.

6_ إننا نلاحظ فيما ذكره ابن تيمية كثرة تناقضه مع نفسه فقد عاب على المتكلمين استخدامهم مصطلحات وصفها بالبدعية، ثم رأيناه يستخدم هذه المصطلحات في الاستدلال والحديث فيما يتعلق بذات الله سبحانه وتعالى[2].

7- لقد أنكر ابن تيمية كما قلنا استخدام علماء الكلام لألفاظ وصفها بأنها لم ترد عن السلف، في حين أن علماء الأشاعرة عندما عبروا بها عن فكرهم أتى التعبير في معرض التنزيه، ولكن ابن تيمية في جُرأة عجيبة التزم ما عابه على علماء الأشاعرة فطرز بهذه الألفاظ والتعبيرات أفكاره وتصوراته حول الذات العلية بصورة تزخر بالمجازفات الخطيرة التي لا تليق في حق الباري تعالى.

(1) الشيخ جعفر السبحاني مفاهيم القرآن ج 1 صـ 310 ط رافد للتنمية الثقافية.

(2) يراجع في معرفة هذه المصطلحات عند ابن تيمية التسعنية صـ 311 ج 1 وكذا ج 2 صـ 390 وكذا ج 3 صـ 747، 773.

8- يذكر ابن تيمية أن ما أثبته من معاني التركيب والانقسام والتجزيء وغير ذلك مما يعينه المتكلمون بلفظ الجسم أن هذا غير منكر لديه، بل هذا هو عين الحق، وعلى حسب تعبيره إن «لازم الحق حق»[1]؛ لأن هذه الأمور في تصوره إنما هي من الشرع وكثيرا ما ينسبها إلى السلف والأئمة، وعلى هذا فإننا نلزمه لزوما بينا بأنَّ فهمه للنصوص كان فهما ظاهريا خاطئا، ومن ثم فلازم الخطأ خطأ، وعلى هذا فالجسمية وما تفرغ عنها من تركيب وانقسام خطأ[2].

9- زعم ابن تيمية أن ما ذكره من مراده من التركيب والتجسيم ثابت بالكتاب والسنة وأجمع عليه سلف الأمة وهو حق[3]، وقد خلط هنا بين ما يجب للقديم سبحانه وما تتصف به الحوادث، فلو كان ابن تيمية قال ما ثبت من الشرع حق، وما يستلزمه فهو حق، وإن كان هذا اللازم ما يعينه بعض المتكلمين بلفظ الجسم[4]، فقوله هذا يُلزمه بالتجسيم وعلى هذا فإن ما زعمه أن مراده من الإثبات ما ورد به الشرع مغالطة لا تجوز؛ إذ واقع حاله ومنطوق كلامه يقول: إنه أثبت فهمه الشخصي لهذه النصوص بما في هذا الفهم من تمسك بظواهر خاطئة موقعةفي هاوية التجسيم، وفوق هذا خاض فيما لم يخص فيه السلف.

10- انطلاقًا مما تقدم يمكن أن نقول: إن ابن تيمية قد تناقض مع نفسه حينما قال: إن الكلام في وصف الله بالجسم والتركيب والانقسام نفيا وإثباتا بدعة، وهو بما خاض به في المسألة قد حكم على نفسه بنفسه بأنه صاحب بدعة.

11- يلاحظ أن ابن تيمية صرح في نصوصه أن لزوم الجسمية والتركيب والانقسام للذات العلية إنما أتى من النص ذاته[5]، والواقع أن لزوم التجسيم الذي زعمه ابن تيمية لم

(1) يراجع نصه في هذا الموضوع في التسعينيه ج 3 صـ 744.

(2) يراجع في هذا الموضوع ابن تيمية ليس سلفيا صـ 230.

(3) التسعينية ج 3 صـ 747.

(4) يراجع نصه في التسعينية صـ 747، 748.

(5) يراجع نصه في التسعينية صـ 747، 749، 789، ج 3.

يأت من ذات النص وإنما أتى من فهمه الظاهري المقترن بخواص الحوادث وعلى هذا فإن ابن تيمية لم يقف عند تفويض السلف مع التنزيه، ولم يتبع رأي الخلف في تأويل تجيزه اللغة ويستحسنه العقل ويليق بذات الله المقدسة، بل فسر النص على ظاهره وحقيقته المعروفة لدى العوام بما فيها من معاني الحدوث، وبهذا وجدنا ابن تيمية وقد وقف في مفترق طرق فلا لطريق السلف قد اتبع، ولا لصوت الخلف قد استمع، ولم يبق له إلا فهم ظاهري ساقه إلى التجسيم بمختلف استلزاماته ومعانيه، بل لقد أخذه ذلك إلى معارضات ومغالطات سفسطية، وجدليات فلسفية بعيدة كل البعد عن السلف يحاول من خلالها جاهدا أن يبين أن ما أثبته من التركيب والانقسام والتبعيض والتجزيء لا يتنافى مع وصف الحق سبحانه وتعالى بالوحدانية.

12- لقد أوقع ابن تيمية نفسه في مأزق خطير عندما قال بالتجسيم المستلزم للتركيب حيث أقر في كثير من المواضع في كتبه، بأن هذه عقيدة اليهود، ومع يقينه هذا شدد في النكير على من نفى التجسيم عن ذات الحق ومن ثم التقى مع اليهود في إقرار هذه العقيدة ، وهو العالم المسلم الذي يدعي السلفية قولا وعملا وسمتا، بيد أنني أكاد أسمع ابن تيمية يريد أن يقول مدافعا عن نفسه إن خطر التشبيه والتجسيم أهون من خطر التعطيل[1]، وهو بدفاعه هذا من خلال مقولته تلك يفتح الباب على مصرعيه إلى ردة جاهلية يشرك فيها مع الله آلهة أخرى، بل وفوق هذا يلزمه التناقض مع ما أقره وحارب من أجله من قول بتوحيد الألوهية المستلزم لاتقاء الشرك والحذر منه صغيرا أو كبيرا.

(1) الاستغاثة في الرد على البكري لابن تيمية صـ 75.

الفصل الثالث
صفات المعاني وما يتعلق بها من مسائل كلامية في ضوء الآيات القرآنية

المبحث الأول

القدرة

القدرة لغة:

القوة والاستطاعة.[1] أما في الاصطلاح فقد عرفها الجرجاني بأنها: «الصفة التي تمكن الحي من الفعل، أو تركه بالإرادة، فالقادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار»[2] . وعرفها الإمام الغزالي بأنها عبارة عن: «المعنى الذي به يوجد الشيء مقتدرا بتقدير الإرادة والعلم،واقعا على وفقهما»[3] وعرفها الإمام السنوسي بأنها :«صفة تؤثر في وجود الممكن وإعدامه»[4] وعرفها صاحب تحفة المريد بأنها :«صفة أزلية قائمة بذاته تعالى يتأتى به إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة»[5] وهذا التعريف لصفة القدرة إنما هو بالرسم لا بالحد الحقيقي، وهكذا الأمر في سائر التعاريف المذكورة في صفات الله سبحانه إذ إنه لا يعلم كنه ذاته وصفاته سبحانه، أي حقيقتها إلا هو.

ويخرج بقولنا في التعريف «كل ممكن الواجب والمستحيل فلا تتعلق القدرة بكل منهما» أما قولنا: «وفق الإرادة» فمعناه أن ما خصصه الله تعالى بإرادته أبرزه بقدرته، فتعلق الإرادة لكونه أزليا، سابق على تعلق القدرة لكونه تنجيزيا حادثا، فالترتيب هنا بين التعلقين لا بين الصفتين؛ إذ القديم لا ترتيب فيه وإلا كان المتأخر حادثا[6] أما القول في التعريف «يتأتى بها إيجاد كل ممكن» فهذا تأكيد على أن تأثير الباري تعالى في إيجاد العالم بالقدرة والاختيار وليس

---

(1) المعجم الوجيز صـ 492، وكذا د/ جميل صليبا المعجم الفلسفي ج 2 صـ 188.

(2) التعريفات للجرجاني صـ 178.

(3) المصقد الأسني صـ 119،وكذا الاقتصاد صـ 109.

(4) شرح أم البراهين صـ 34، وكذا الإمام السنوسي العقيدة الوسطى وشرحها صـ 143 تح السيد يوسف ط دار الكتب العلمي.

(5) شرح جوهرة التوحيد صـ 76؟

(6) المرجع السابق صـ 77.

بالإيجاب كما زعمت الفلاسفة، وقد عبر عن ذلك الأمدي بقوله: «ليست القدرة عبارة عما يلازمه الإيجاد، بل ما يتأتى به الإيجاد»[1] ، فهذه العبارة تبين أنه من الضروري لمعنى القدرة أن يتأخر الكون إيجادا وأحداثا عن بارئه إذ القدرة هي: صحة الفعل والترك، فنحن لا نستطيع فهم القدرة في التصور الأشعري إلا بضميمة حدوث العالم بعد العدم؛ لأنه تعالى صانع قديم، له صنع حادث، وحصول الحادث عن القديم إنما يتصور بطريق القدرة لا بطريق الإيجاب كما يزعم الفلاسفة الذين يتصورون أنه مع اجتماع الإرادة والقدرة فإن العالم يجب أن يحصل مقارنا لهما بلا تأخر زمني، فالفعل عند الفلاسفة لازم للقدرة أزلا، وبذلك يكون هذا الفعل إيجابا ويكون تعالى موجبا بالذات على معنى أنه تام الفاعلية فيجب منه ما تم استعداده للوجود دون انبعاث قصد منه أو طلب، مع علمه بمعلوله وصدوره عنه.[2]

الفرق بين القدرة والقوة:

إذا كانت القدرة من معانيها القوة فإن من الخطأ أن نجعل القوة والقدرة من الألفاظ المترادفة؛ لأن القوة أعم من القدرة إذ القوة لا تتوقف على شرط الحياة والعلم والإرادة، وإنما يجوز إطلاقها على غير الحي من الكائنات فنقول «قوة الكهرباء وقوة الطاقة وقوة الدفع في البخار، أما القدرة فلا تطلق وصفا إلا لمن توفر له شرط الحياة والعلم والإرادة»[3] كما أن العقل لا يمنع من إطلاق القوة وصفا للعقلاء فإن الأعم يمكن أن يطلق على الأخص ، ولا يجوز العكس، فيمكن أن تقول «محمد قادر أو قوي ،ولا نقول الكهرباء قادرة إذ القدرة لا تستعمل بغير العقلاء»[4].

---

(1) الأمدي غاية المرام ص 85.

(2) هوامش على العقيدة النظامية صـ 170، 171، وكذا تلخيص المحصل بهامش المحصل صـ 191 ط الكليات الأزهرية، وكذا بين الرازي وابن تيمية في مسألة الصفات الإلهية صـ 126.

(3) المعجم الفسلفي ج 2 ص 188.

(4) الجانب الإلهي في فكر الغزالي صـ 193، 194.

الأدلة النقلية على إثبات القدرة لله تعالى:

ذهب علماء الأشاعرة إلى أن الله سبحانه وتعالى قادر بقدرة زائدة على ذاته، فكما يقولون «لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة، ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة».

واستدل الإمام الأشعري على إثبات القدرة لله تعالى بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ فصلت 15، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴾ الذاريات: 58 [1].

وكذا قوله سبحانه ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ المائدة 102[2]. وقوله سبحانه﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ البقرة 20. فهذه الآيات تفيد العموم ومعناها عند علماء الكلام من الأشاعرة فيما يجوز وصفه تعالى بالقدرة عليه، فالله عز وجل قادر على كل ممكن يقبل الوجود والعدم، فيجب على كل مكلف أن يعلم أن الله تعالى قادر له قدرة بها فعل ويفعل ما يشاء على وفق علمه واختياره، ويجب عليه أيضا أن يعلم أن للعبد قدرة يكتسب بها ما أقدره الله تعالى عليه على مجرى العادة، وأنه غير مستبد بقدرته»[3] كذلك احتج علماء الأشاعرة بهذه الآيات على أن «مقدور العبد مقدور لله، ووجهوا استدلالهم بأن مقدور العبد شيء، وكل شيء مقدور لله تعالى بهذه الآية، فيلزم أن يكون مقدور العبد مقدورا لله تعالى»[4]

.ثم يأتي الإمام الرازي إلى قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ الملك 1. فيبين أن علماء الأشاعرة رتبوا على هذه الآية الكريمة عددا من الأمور منها:

أ- أنه لا مؤثر في الأشياء إلا قدرة الله تعالى.

(1) يراجع اللمع صـ 26، وكذا أبكار الأفكار صـ 58، 59 وغاية المرام صـ 87.

(2) ومثلها كثير في آيات القرآن الكريم.

(3) الجامع لأحكام القرآن ج 1 صـ 270.

(4) وقد خالف في هذه المسألة بعض المعتزلة مفاتيح الغيب ج 2 صـ 140.

ب- إبطال قول الفلاسفة بالطبائع.

ج- إبطال قول المعتزلة بالمتوالدات إذ رأوا أنها خلق للعباد وأن أفعال العباد مضافة إلى الفاعل إما بلا واسطة كالمبتدأ من الأفعال، وإما بواسطة وهو المتولد[1].

د- إبطال القول بكون العبد مُوجِدًا لأفعال نفسه[2].

وقد ذهب علماء الأشاعرة إلى : أن الفعل المتولد كالفعل المباشر في كونه خلقا لله تعالى، ولكن بينهما خلاف، كما يقول الإمام الباقلاني وهو : أن المتولد «ليس كسبا للعبد بخلاف المباشر فهو كسب للعبد»[3].

ثم نرى علماء الأشاعرة قد احتجوا على بطلان وجود ممكن لا تعلق للقدرة به، فقالوا «إن الآية دالة على أنه تعالى قادر على كل شيء فلو وقع شيء من الممكنات لا بقدرة الله، بل بشيء آخر لكان ذلك الآخر قد منع قدرة الله عن التأثير فيما كان مقدورا له وذلك محال؛ لأن ما سوى الله ممكن محدث، فيكون أضعف قوة من قدرة الله، والأضعف لا يمكن أن يدفع الأقوى»[4]. ثم نرى الإمام الرازي ينظر إلى قول الحق سبحانه ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ الملك1. وقوله في عجز الآية﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ فيستخرج من ذلك دلالة عقلية على إثبات القدرة لله سبحانه فيقول: «وهذا مشعر بأنه إنما يكون بيده الملك لو ثبت أنه على كل شيء قدير، وهذا هو الذي يقوله أصحابنا من أنه لو وقع مراد العبد ولا يقع مراد الله لكان ذلك مشعرا بالعجز والضعف، وبأن لا يكون مالك الملك على الإطلاق، فدل ذلك على أنه لما كان مالك الملك وجب أن يكون قادرا على جميع الأشياء»[5].

(1) القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة صـ 390.

(2) مفاتيح الغيب حـ 15 صـ 604.

(3) التمهيد ص 296، 297.

(4) مفاتيح الغيب حـ 15 صـ 603م 604.

(5) المرجع السابق حـ 15 صـ 602.

الأدلة العقلية على إثبات القدرة لله تعالى:

لقد تعددت طرق البرهنة على إثبات القدرة لله سبحانه وتعالى عند علماء الأشاعرة، بيد أنها ترجع في مجموعها إلى طريقين كما يذكر إمام الحرمين فيقول: «فإن قيل ما دليلكم على أن صانع العالم حي عالم قادر؟. قلنا: قد اختلفت مسالك أهل الحق في ذلك، وكلها مفضية إلى الحق، ويجمع طرق الأصحاب مذهبان، ثم ينقسم أحدها فأحد المذهبين: سلوك طريق الاستدلال، والمذهب الثاني: إدعاء العلم على اضطرار»[1].

وبعد أن يذكر إمام الحرمين أقسام الطرق الاستدلالية مثل قياس الغائب على الشاهد، والسبر والتقسيم وغيرهما يوضح أن الطريق الأقوم في إثبات القدرة الإلهية هو طريق الضرورة، الذي من خلاله تثبت القدرة والإرادة والعلم والحياة، ويعتمد هذا الطريق على أن الحدث – للعالم – دليل على القدرة، والإحكام دليل على العلم، وكون الحدث والإحكام دليلين على القدرة والعلم معلوم ضرورة...، وحيث ثبت كونه عالما قادرا ثبت كونه حيا إذ لا يصح عالم قادر غير متصف بكونه حيا وهذا معلوم ضرورة»[2].

وهذه الطريقة قد ذهب إليها الأستاذ الإسفراييني والإمام الباقلاني واستحسنها إمام الحرمين.

ومما لا شك فيه أن هذا الرأي له ما يؤيد هذا الاستحسان «فمن ذا الذي يعترف بمقام الألوهية، ثم ينكر بعدئذ ما للإله من قدرة وإرادة وعلم وحياة؟ إن الناس في هذا المقام بين رجلين؛ رجل ينكر مقام الألوهية من الأساس، ومن الطبيعي بعدئذ أن ينكر ما لها من نعوت الجمال والجلال، وصفات الذات وصفات الفعل، ورجل يعترف بمقام الألوهية، فمن

---

(1) الشامل صـ 621.

(2) الشامل صـ 622، 623 وكذا نهاية الإقدام صـ 269، وكذا الرسالة القشيرية ج 2 صـ 660 تح د / عبد الحليم محمود والدكتور / ابن الشريف.

الضروري له بعدئذ أن يعترف بما يليق بالإله من صفات، وينزهه عما لا يليق به من نقائص»[1].

هذا وقد ربط الإمام الأشعري إثبات القدرة للحق سبحانه وتعالى بانتظام الكون وإحكامه وإتقانه منطلقا في ذلك من آيات القرآن الكريم، فيقول: «لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من قادر حي؛ لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حي لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة موتى، فلما استحال ذلك دلت الصنائع على أن الله حي قادر»[2].

وإلى نحو ما تقدم ذهب الإمام الغزالي موضحا أن إثبات القدرة للحق سبحانه يقود إليه بداهة الحس وبداهة العقل، فإذا ما نظر الإنسان إلى نفسه وإلى العالم من حوله يجد قيامهما على الإحكام والترتيب والإتقان، وكل فعل محكم مرتب متقن لا بد أن يصدر عن فاعل قادر حكيم، والعالم فعل محكم فهو إذن صادر عن فاعل قادر[3]، وإذا تأملنا في هذا الاستدلال نجد أنه مرتب على أصلين:

أحدهما: أن العالم متقن محكم.

ثانيهما: وكل متقن محكم يكون صادرا عن فاعل قادر.

والنتيجة المترتبة على هذين الأصلين «العالم صادر عن عالم قادر»[4].

ثم يقرب الإمام الغزالي هذا دليل إلى عقول العوام بمثال يقول فيه «من رأى ثوبا من ديباج حسن التأليف والنسيج متناسب التطريز، ثم توهم صدور نسجه عن ميت لا استطاعة

(1) هوامش على العقيدة النظامية صـ 171.

(2) اللمع صـ 26، 27 وكذا 1 الإبانة صـ 46ط دار ابن زيدون.

(3) الاقتصاد في الاعتقاد صـ 110، 111.

(4) الجانب الإلهي في فكر الإمام الغزالي صـ 71.

له أو عن إنسان لا قدرة له، كان متخلفا عن غريزة العقل، ومنخرطا في سلك أهل الغباوة والجهل»[1].

ويرتب علماء الأشاعرة على إثبات القدرة للحق سبحانه وتعالى المؤسسة على الإرادة نتيجة مهمة وهي : أن «الفاعل القادر المختار لا بد أن يكون متقدما على فعله»[2] ؛ ليؤكدوا بذلك على ما ذهبوا إليه من أن تأثير الباري تعالى في إيجاد العالم بالقدرة والاختيار، وليس بالإيجاب كما زعمت الفلاسفة.

أحكام القدرة عند الأشاعرة:

نظر علماء الأشاعرة إلى صفة القدرة فرأوا أن تأثير القدرة الأزلية موقوف على إرادة الحق سبحانه وتعالى لذلك الأثر، وإرادته تعالى لذلك الأثر موقوفة على العلم به، والاتصاف بالقدرة والإرادة موقوف على الاتصاف بالحياة، إذ هي شرط فيها، ووجود المشروط بدون شرط ضرب من المحال، وعلى هذا فوجود حادث أيا كان نوعه موقوف على اتصاف محدثه بهذه الصفات في الأزل، فلو انتفى شيء منها لما وجد شيء من الحوادث، وبهذا تبين وجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات في الأزل؛ إذ لو كانت حادثة لزم توقف إحداثه على اتصافه تعالى بأمثالها قبلها، ثم ينتقل الكلام إلى أمثالها، وهنا يلزم التسلسل وهو محال، فيكون وجود هذه الصفات على هذا التقدير محالا، وذلك يؤدي إلى المحذور المذكور، وهو عدم وجود شيء من الحوادث[3].

وبالنظر إلى ما تقدم استخرج علماء الأشاعرة عددا من الأحكام المتعلقة بالقدرة، منها:

1- وجوب تلك الصفات.

2- وجوب القدم والبقاء لها إذ الوجوب لهذه الصفات يستلزم وجودها.

---

(1) قواعد العقائد صـ 54.

(2) مفاتيح الغيب ج 15 صـ 603.

(3) شرح أم البراهين صـ 55.

3- أن تأثير القدرة فرع عن تأثير الإرادة إذ لا يوجد الحق سبحانه وتعالى من الممكنات أو يعدم بقدرته إلا ما أراد تعالى وجوده أو إعدامه، وكل ذلك متوقف على علم الحق سبحانه وتعالى، وبالجملة فالتعلقات عند أهل الحق ثلاثة مترتبة: تعلق القدرة، تعلق الإرادة، تعلق العلم، فالأول مرتب على الثاني، والثاني مرتب على الثالث(1).

4- عموم تعلق القدرة بالممكن - يقول الإمام الاسفرايني «ثبت عموم قدرته في جميع مقدوراتها وثبت أنه سبحانه قادر على إماتة جميع الخلق، وأن يخلق أضعاف ما خلق كيف شاء ومتى شاء وأين شاء»(2).

ويقول الإمام الغزالي في تفسيره للمقدورات التي تقدم ذكرها في النص السابق «وأعني بالمقدورات الممكنات كلها التي لا نهاية لها، ولا يخفى أن الممكنات لا نهاية لها فلا نهاية إذا للمقدورات، ونعني بقولنا لا نهاية للممكنات أن خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهي إلى حد يستحيل في العقل حدوث حادث بعده فالإمكان مستمر أبدا، والقدرة واسعة جميع ذلك»(3). وإلى نحو ما تقدم ذهب الإمام الآمدي حيث قال «قدرة الله سبحانه وتعالى لا تتعلق إلا بالممكنات؛ إذ ا لواجب لا يحتاج إلى مؤثر من خارجه، والمستحيل لا يقبل الحصول، أما الممكنات كلها فهي مقدوره لله تعالى، ولا تتحقق إلا بتأثيره وحده»(4).

وقد استدل الأشاعرة على عموم القدرة الإلهية بأدلة عدة منها:

أن الحق سبحانه وتعالى قد ثبت له بقواطع الأدلة الوحدانية وأنه لا شريك له في ملكه وأنه سبحانه وتعالى هو المنفرد بالتأثير فيه فكل ما في الكون من آثار، خلقه بقدرته «فإما أن يكون له بإزاء كل مقدور قدرة، والمقدورات لا نهاية لها، فتثبت قدرة متعددة لا نهاية لها وهو

---

(1) شرح أم البراهين صـ 35، 55.

(2) التبصير في الدين صـ 103.

(3) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد صـ 113، ويراجع أصول الدين للرازي صـ 52، 53.

(4) غاية المرام صـ 87، يراجع الاعتراضات على ما ذهب إليه علماء الأشاعرة غاية المرام صـ 87 وكذا الاقتصاد في الاعتقاد صـ 111.

محال»[1]؛ لاستحالة دورة لا نهاية لها، فلم يبق إلا أن نقول: إن جميع الممكنات ما وقع منها وما يحتمل وقوعه لا يخرج عن أن يكون أثرا لقدرة واحدة، من أهم خصائصها الشمول والعموم وهذا هو المطلوب[2].

وإذا كان علماء الأشاعرة قد قرروا أن القدرة تؤثر في إيجاد الممكنات وحدها، فمن بداءة الأمور أن نقولك بأنها لا تتعلق بالواجبات ولا المستحيلات؛ إذ الواجب لا يقبل التأثير إيجادا؛ وإلا لزم تحصيل الحاصل، ولا تقبل التأثير إعداما؛ وإلا لزم قلب الحقائق، أما المستحيلات فإن في قبولها التأثير إيجادا قلبا للحقائق، وقبولها التأثير إعداما فيه تحصيل للحاصل، وهذا كله باطل[3].

وإذا ما قرر علماء الأشاعرة امتناع تعلق القدرة بالواجبات والمستحيلات فقد يتوهم البعض أن هذا يرجع إلى قصور فيها، وهذا وهم خاطئ بل «لو تعلقت بهما للزم حينئذ القصور؛ لأنه يلزم على هذا التقدير الفاسد أن يجوز تعلقها بإعدام نفسها، بل وبإعدام الذات العلية، وبإثبات الألوهية لما لا يقبلها من الحوادث، وبسلبها عمن تجب له وهو الحق سبحانه، فأي نقص وفساد أعظم من هذا، وبالجملة فذلك التقدير الفاسد يؤدي إلى تخليط عظيم لا يبقى معه شيء من الإيمان، ولا شيء من المعقولات أصلا»[4]. ويرتبط بما تقدم مسألة تعلق القدرة بخلاف المعلوم بمعنى: هل يقدر الله تعالى على ما علم أنه لا يقع؟.

يجيب على ذلك الإمام الأمدي: بأن ما علم الله عدم وقوعه يشتمل على نوعين من الممتنعات:

---

(1) الاقتصاد في الاعتقاد صـ 112.

(2) الاقتصاد في الاعتقاد صـ 112، 113 ويراجع استدلالات أخرى في المسألة أصول الدين صـ 53.

(3) هوامش على العقيدة النظامية صـ 174، ويراجع شرح أم البراهين صـ 35.

(4) شرح أم البراهين في علم الكلام صـ 35، وكذا هوامش على العقيدة النظامية صـ 174، وكذا شرح المقدمات صـ 144، 145 وكذا العقيدة الوسطى وشرحها صـ 143.

الممتنع لذاته كاجتماع الضدين، وكون الشيء الواحد في محلين في وقت واحد، ومنه ما يمتنع حصوله، لا لذاته بل لأمر خارج، ويمثل له بوجود عالم آخر وراء هذا العالم أو قبله، فالأول: غير مقدور بلا خلاف، أما الثاني: فيمكن وصفه بأنه مقدور؛ لأن القدرة من حيث هي قدرة لا يمتنع تعلقها بما هو في نفسه ممكن، متى قطع النظر عن غيره، والممكن من حيث هو ممكن لا ينبئ عن تعلق القدرة به.

وإذن فإطلاق لفظ المقدور عليه جائز عرفا واصطلاحا، وصفه بأنه غير مقدور بناء على أنه يلزم منه المحال باعتبار أمر خارج، وهو انقلاب العلم القديم جهلا، والقول بأن القدرة لا تتعلق به أي أنها لا تخصصه بالوجود الفعلي، فهو أيضا جائز ومقبول وإن كان مخالفا للإطلاق المعهود، فالمنازعة فيه عندئذ لا تكون إلا في إطلاق اللفظ لا في نفس المعنى(1)، ومما لا شك فيه أن علماء الأشاعرة عندما تصوروا عدم تعلق القدرة بالمحال(2) قد راعوا عددا من الجوانب، منها:

1- مراعاة اقتران القدرة بالحكمة الإلهية.

2- استقامة الأمور الكونية.

3- ثبات القضايا العقلية إذ إن جعل المحالات العقلية تحت طائلة القدرة يبطل النظام الكوني حيث يذوب الفارق بين المحال والممكن في جواز الوقوع(3).

---

(1) غاية المرام صـ 87، ويراجع هوامش على العقيدة النظامية صـ 175، وكذا الأمدي وأرائه الكلامية صـ 264.

(2) يقارن في مقابل ذلك موقف بن حزم من القضية حيث جعل المحال العقلي مقدورا لله تعالى فرارا من نسبة العجز إلى الحق سبحانه ولكنه في سبيل ذلك وقع فيما هو أشد وأنكى إذ يلزم على رأيه أنه لا يبقى معه شيء من العقليات أصلا، هوامش على العقيدة النظامية صـ 175 وما بعدها.

(3) هوامش على العقيدة النظامية صـ 175.

صفة القدرة عند ابن تيمية:

شارك الإمام ابن تيمية الإمام الأشعري رأيه في أن أخص أوصاف الحق تعالى القدرة على الخلق والاختراع، فيقول في ذلك «ومن أخص أوصاف الرب تعالى القدرة على الخلق والاختراع، فليس ذلك لغيره أصلا، حتى إن كثيرا من النظار المثبتين للقدرة كالأشعري وغيره جعلوا هذا هو أخص وصف للرب تعالى»[1].

ثم نرى ابن تيمية يتابع علماء الأشاعرة في قولهم بتأسيس القدرة على الإرادة، ومن ثم فإن وصف الحق سبحانه بالقدرة يستلزم أنه سبحانه فاعل بالاختيار، يقول ابن تيمية:«الصفة التي يصلح بها الفعل هي القدرة أو يقال فإذا لم يكن موجبا لذاته بل بصفة تعين أن يكون مختارا ،فإنه إما موجب بالذات وإما فاعل بالاختيار، والمختار إنما يفعل بالقدرة إذ القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، فأما من يلزمه المفعول بدون إرادته فهذا ليس بقادر» بل ملزوم بمنزلة الذي تلزمه الحركات الطبيعية التي لا قدرة له على فعلها ولا تركها[2].

ثم نرى ابن تيمية يستدل على إثبات القدرة لله سبحانه وتعالى بعدد من الأدلة النقلية منها:

قول الحق سبحانه وتعالى ﴿لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا﴾ الطلاق 12 وقوله سبحانه وتعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ﴾ الذاريات 58[3].

وبجانب الأدلة النقلية نجد ابن تيمية يقيم الأدلة العقلية على إثبات القدرة لله تعالى من منطلق التأمل في خلق الإنسان، فيقول في بيانه لقول الحق سبحانه : ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ

(1) ابن تيمية الاستغاثة في الرد على البكري صـ 172، ويقارن برأي الإمام الأشعري في اللمع صـ 26 بينما يرى الأستاذ الإسفراييني أن أخص وصف لله تعالى هو كون يوجب تمييزه عن الأكوان كلها، الملل والنحل ج 1 صـ 130 ، وذهب بعض الأشاعرة إلى التوقف في المسألة؛ لأن العقل لم يعرفه والسمع لم يرد به.

(2) شرح العقيدة الأصفهانية صـ 45.

(3) المنحة الإلهية في شرح العقيدة الواسطية صـ 24.

﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ العلق 1 – 5

: وقد ذكر الله تعالى في القرآن الحجة على من أنكر قدرته في أول ما أنزل... فمعلوم أن من رآى العلقة قطعة من دم فقيل له: هذه العلقة يصير منها إنسان يعلم كذا وكذا لكان يتعجب من هذا غاية التعجب وينكره أعظم الإنكار، ومعلوم أن نقل الإنسان من كونه علقة إلى أن يصير إنسانا عالما قادرا كاتبا أعظم من جعل مثل هذا الإنسان يعلم ما أمر الله به وما أخبر به، فمن قدر على أن ينقله من الصغر إلى أن يجعله عالما قارئا كاتبا كان أن يقدر على جعله عالما بما أمر به[1].

وبجانب هذا الدليل الذي أسسه ابن تيمية على التأمل في خلق الإنسان نجده يقيم برهانا آخر على إثبات القدرة لله تعالى معتمدا فيه على فكرة الكمال المرتبط بقياس الأولى، فيقول: الكمال إنما استفاده المخلوق من الخالق، والذي جعل غيره كاملا هو أحق بالكمال منه، والذي جعل غيره قادرا أولى بالقدرة[2].

ثم نراه في موضع آخر يوضح أن إثبات القدرة وغيرها من الصفات عن طريق الكمال أمر بدهي ضروري فيقول: «نعلم بالضرورة أن ما يكون حيا عليما قديرا... أكمل مما لا يكون كذلك... وإذا كان مجرد إثبات... هذه الصفات من الكمال ومجرد سلبها من النقص وجب ثبوتها لله تعالى»[3] ويقول في موضع آخر «القدرة من حيث هي صفة كمال وما كان صفة كمال فهو سبحانه أحق أن يتصف به من المخلوقات، فلو لم يتصف به مع اتصاف المخلوق به لكان المخلوق أكمل منه»[4].

(1) النبوات صـ 164 ط دار الفتح.

(2) الرسالة الأكملية صـ 12، 13.

(3) المرجع السابق صـ 35 وكذا صـ 39.

(4) الرسالة التدمرية صـ 21.

ثم نرى ابن تيمية يثبتها كذلك من خلال نفي ما يناقضها منطلقا من قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾ ق 38. فيقول: «فإن نفي مس اللغوب الذي هو التعب والإعياء دل على كمال القدرة ونهاية القوة بخلاف المخلوق الذي يلحقه من التعب والكلال ما يلحقه»(1).

وليت ابن تيمية وقف عند هذا الحد الذي توازن فيه مع مقررات العقيدة بما يليق مع تنزيه الله تعالى، ولكنه يأبى إلا أن يشاغب في هذه الصفة من حيث دلالتها على التنزيه، كما شاغب من قبل في غيرها من الصفات هذا ما سنعرض له في القضايا التالية:

(1) المرجع السابق صـ 20 وكذا الفتاوي جـ 6 صـ 88، 89.

موقف ابن تيمية من مسألة تماثل الأجسام وارتباط ذلك بالقدرة الإلهية :

لقد بذل ابن تيمية وسعه في نفي تماثل الأجسام، فلم يذكر في ذلك إلا ما يعتمد على الحس الظاهر فيقول :«فنحن نعلم بالضرورة والحس اختلاف الأجسام المختلفة كما نعلم اختلاف الأعراض المختلفة وما ذكر من أن الاختلاف عائد إلى الأعراض لا إلى المعروض فمخالفة للحس»[1].

ويقول: «ودعوى من ادعى أن الأجسام مركبة من جواهر لا تنقسم قائمة بأنفسها ليس لها شيء من هذه الأعراض، ولكن لما تركبت صارت متصفة بهذه الصفات كاتصاف النار بالحرارة والماء بالرطوبة دعوى باطلة بالعقل والحس»[2] .

ويرتب ابن تيمية على ما تقدم أنه ليس من تمام وصف الله تعالى بالقدرة المطلقة القول بأن الله سبحانه يخلق أجساما متماثلة، ثم لا يكون الخلق بعد ذلك إلا خلق أعراض مختلفة تختلف بها الأجسام، فيقول: «والمقصود أن قول من يقول إن المخلوقات التي يخلقها الله بعضها من بعض ليس خلقه لها إلا تغيير صفتها، وأن حقيقة كل شيء جواهر أصلية متماثلة باقية لا تتغير حقيقتها أصلا ولكن تكثر تلك الأجزاء وتقل كلامٌ لا حقيقة له.. فدعوى أن خلق الله لمخلوقاته من الحيوان والنبات والمعدن ليس إلا إحداث أعراض وصفات ليس فيه خلق لأعيان قائمة بنفسها ولا إحداث لأجسام وجواهر قائمة بنفسها كما تحرك الرياح والمياه وتفرق الماء في مجاريه وهو أيضا من أبطل الباطل، وهذا من أعظم ضلال هؤلاء حيث عمدوا إلى ما هو من أعظم آيات الرب الدالة الشاهدة بوجوده وقدرته ومشيئته وعلمه وحكمته ورحمته أنكروا وجودها بالكلية وادعوا أنه ليس في ذلك إبداع عين ولا خلق شيء قائم بنفسه وإنما هو إحداث أعراض والواحد منا يقدر على إحداث بعض الأعراض، ثم اقتصروا في ذلك على مجرد إحداث أعراض وصفات، ثم أرادوا أن يثبتوا إبداعه لجميع

---

(1) درء تعاض العقل مع النقل ج 4 صـ 176 تح د / محمد رشاد سالم ط دار الكنوز الأدبية الرياض.

(2) المرجع السابق ج 5 صـ 198.

الأعيان بأن ادعوا وجود جواهر منفردة لا حقيقة لها وادعوا في الأعيان المختلفات تماثلا لا حقيقة له»(1).

وأما علماء الكلام فقد ذهبوا إلى تجانس الأجسام بالذات نظرا لتركبها من الجواهر الفردة، وأنها متماثلة لا اختلاف فيها، وإنما يعرض الاختلاف للأجسام لا في ذواتها بل بما يحصل فيها من الأعراض بفعل القادر المختار، وقد أثبت العلم الحديث صحة ما ذكره علماء الكلام في مجانسة الأجسام وتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة، يقول الدكتور أوميد شمشكك بذلت الإنسانية طوال عصور عديدة جهودا مضنية للكشف عن اللبنة الأولية التي تشكل مختلف أنواع المادة التي يتألف منها الكون، ولا تزال هذه الجهود تشكل الشغل الشاغل الأساسي لعلماء الفيزياء المعاصرين. وتستطيع القول بشكل عام أن جميع المواد تتكون من ذرات لها نفس الماهية فالجسيمات التي تؤلف ذرة مادة معينة هي نفس الجسيمات التي تؤلف ذرات المواد الأخرى، كل ما في الأمر أن هذه الجسيمات تتحد بنسب مختلفة فتكون ذرات المواد الأساسية، ومن اتحاد هذه الذرات بأشكال مختلفة تتكون المواد الأكثر تعقيدا «العناصر»(2).

والحاصل أن العلم الحديث قد أثبت بالتجربة والبرهان أن العالم مكون من مادة وطاقة(3). فأيد بذلك ما عبر عنه المتكلمون قديما بقولهم العلم أجسام وأعراض، وأثبت العلم أيضا أن ما نشاهده من اختلاف في صفات الأجسام لا ينفي تماثل ما تركبت منه هذه الأجسام كما أن هذه الأجسام تتركب من أجزاء خالية من أي تركيب، ونحن اليوم نوقن أن الجسيمات الأولية جواهر فردة؛ لأنه ليس لدينا أي دليل على إمكان انقسام هذه الجسيمات، ووقوع الفرض الذي افترضه العلماء في تركيبها لا يخرجها عن ذلك إذ العقل له أن يفرض ما

---

(1) درء تعارض العقل ج 5 صـ 202، 203.

(2) أوميد شمشك أسرار الذرة صـ 9 تح أورخان محمد على ط بغداد.

(3) يراجع في إثبات ذلك تفصيلا محمد فريد وجدي دائرة معارف القرن العشرين ج 8 صـ 491 وما بعدها وكذا أسرار الذرة ص 11، 58 وكذا كلاد كوف الذرة الأولى من الألف إلى الياء صـ 113 وما بعدها تح عبد الرازق المخزومي ط الولي.

يشاء كما أن ذلك لا ينافي تنزه الجوهر الفرد[1] عن قبول الانقسام، وفي ضوء هذا نقرر أن ما آثاره ابن تيمية من الشبهة بأن كمال القدرة يقتضي أن يخلق ذوات مختلفة بصفات مختلفة غير مسلم له لما يلي:

1- أن هذا الرأي متهافت لأول وهله، في النظر فيه إذ الواحد مهما قدر على صنع مختلفات في الصفات من مادة واحدة كان اختلاف الصفات مع وحدة المادة أدعي للعجب من صنع مختلفات من مواد مختلفة، ولعل هذا ما يشير إليه قول الحق سبحانه : ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ﴾ الروم 22. وقوله سبحانه ﴿ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ﴾ الرعد 4.

2- كذلك نجد العلم الحديث يوضح أن المواد التي يزخر بها الكون من حديد وماء ونار وشمس وقمر وغيرها من عناصر الموجودات تتكون في أساسها من مادة متماثلة، يقول الدكتور أوميد شمشك في كتابه أسرار الذرة: «ويمكن القول بأن الذرة هي حجر الأساس للكون بأكمله.. إذن فالذرة التي ألقينا على بنيتها نظرة عجلي تشبه نظاما شمسيا مصغرا، وهذا النمط من التعريف يفيد جدا لتجسيم الذرة في خيالنا.. إن هذا النظام الشمسي المصغر يشكل اللبنة الأساس لجميع الموجودات في الكون اعتبارا من الهواء الذي نتنفسه إلى أصغر جزء في العين، إلى الدنيا التي نعيش فيها إلى الشمس إلى النجوم إلى كل الموجودات المادية التي نراها أو نحسها أو نتصور وجودها، إن المادة الأساس هي نفسها بالنسبة للكون بأكمله، ولكن مواد مختلفة وبصفات متباينة تظهر للوجود نتيجة اتحاد هذه المادة الأساس بصيغ وأشكال مختلفة، وبتعبير آخر فإن المادة الواحدة التي تستعملها يد القدرة الإلهية بمهارة وإبداع لا حد له تكون مظهرا لتجليات مختلفة تفوق خيالنا.. إن أبسط مادة موجودة في الكون وأوفرها كمية هي عنصر الهيدروجين الذي تتكون ذرته من بروتون واحد فقط

(1) من تعريفاته أنه الجزء الذي لا يتجزأ أو الذرة، أو الجزء الواحد أو الجوهر الواحد الذي لا ينقسم، أو هو جوهر وضع لا يقبل القسمة مطلقا لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فردا.

وإلكترون واحد فقط، أما ذرة عنصر الهيليوم وهو أبسط عنصر بعد الهيدروجين فإنها تتكون من زوج من البروتونات ومثلها من النيوترونات الإلكترونية، وكلما اقتربنا من الذرات المعقدة نرى تزايد عدد البروتونات والنيوترونات ويلاحظ أن عدد الإلكترونات يتزايد بصورة موازية لتزايد البروتونات، ومن تجمع الذرات تتكون الجزئيات فمثلا تتكون جزيئة الهيدروجين التي يتألف منها عنصر الهيدروجين، ويؤلف الهيدروجين 80 ٪ من مجموع المادة في الكون من ذرتي هيدروجين، وتتكون جزيئة الماء من ذرتي هيدروجين مع ذرة من الأكسجين، وتتكون جزيئة ثاني أكسيد الكربون من ذرتين من الأكسجين مع ذرة من الكربون[1].

ثم يقول «متابعا لا تنسوا أبدا أن ذرات الهيدروجين الموجودة في الماء العذب الذي نطفئ به ظمأنا لا تختلف أبدا عن ذرات الهيدروجين الموجودة في مركز الشمس، فذرة معينة عندما تكون في الشمس تكون مصدرا للنور والحياة لأرضنا، وعندما تدخل في أوعيتنا الدموية نراها تصلح لبناء كريات الدم الحمراء التي هي أفضل ناقلة للأكسجين... ، وهذه الذرة نفسها عندما تكون ذرة هواء تنقل الأصوات والموجات وتستمر بها الحياة، ومن هذه الذرة نفسها تصدر الطاقة من لهيب الفحم المحترق فيستخدم في التدفئة والنقل...، وهذا أثر من آثار صاحب قدرة وعلم لا نهائيين[2].

3- وبالنظر إلى ما تقدم يمكن أن نقرر أن ابن تيمية وقف على أهمية هذه المسألة في أدلة التنزيه، واعترف بتمام الأدلة إذا ثبت تماثل الأجسام، ولم يذكر في القدح في تماثل الأجسام إلا حجة حسية أضحت في مفهوم العلم ومستجداته هباء منثورا، ومن ثم نقول لابن تيمية هب أن المتكلمين جانبهم التوفيق في بيان تماثل الأجسام، والجواب عما اعترض به ابن تيمية على

---

(1) أسرار الذارة صـ 113 ويراجع أميد شمشك الانفجار الكبير أو مولد الكون صـ 135 وما بعده ط مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

(2) أسرار الذرة صـ 115 وكذا الانفجار الكبير ومولد الكون صـ 136 تح أورخان محمد.

أدلتهم فإنه يكفيهم ما معهم من اعترافه مع شهادة العلم الحديث ليدل بذلك على سبيل القطع على تنزيه الله عز وجل، وإثبات أن من تمام وصف الله تعالى بالقدرة المطلقة القول بخلقه للأجسام المتماثلة.

موقف ابن تيمية من عموم القدرة الإلهية:

سبق أن قررنا عند علماء الأشاعرة ما ذهبوا إليه من عموم القدرة الإلهية للمقدورات من سائر الممكنات، وكان من جملة ذلك أفعال العباد ومقدوراتهم إذا رأوا أنها شيء من الأشياء، والله تعالى على كل شيء قدير، ومن ثم فنسبة الفعل إلى قدرة العبد ليس على سبيل الحقيقة، وإنما على سبيل المجاز. إلى ما تقدم ذهب الأشاعرة.

أما ابن تيمية فقد ذهب إلى أن العبد فاعل للفعل على الحقيقة.

يقول ابن تيمية بعد أن ذكر مذهب الأشاعرة: لكن جمهور أهل السنة[1] من اتباع الأئمة الأربعة وغيرهم يقولون: إن العبد فاعل حقيقة، كما هو قول الأكثرين وهو مذهب السلف وأهل الحديث والفقهاء[2].

والواقع أن ما ذكره ابن تيمية هو مذهب المعتزلة الذين قالوا: «بأن العبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية على الحقيقة»[3].

---

(1) من الملفت للنظر أن محقق هذا النص ذهب إلى أن المراد بأهل السنة من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة وهذا المراد من اللفظ بالمعنى الأعم أو يراد به أهل الحديث والسنة المحضة وأهل الأثر ومن أثبت الصفات لله والرؤية والقدر وقال بأن القرآن غير مخلوق وهذا المراد للفظ بالمعنى الأخص، والغريب أن المحقق بعد أن بين ذلك خرج الأشاعرة والماتريدية من هذا المفهوم الأخص والذي رجحه في حين أنهم مثبتون لكل ما تقرر في أكمل صورة، والأعجب أن المحقق أحال إلى منهاج السنة في ذلك، وبالرجوع إليه تبين أن ابن تيمية يتحدث في هذا الموضوع عن المعتزلة والرافضة وليس الأشاعرة والماتريدية كما ذكر المحقق (يقارن الاستغاثة في الرد على البكري ج 1 ص 175 ج 1، منهاج السنة ج 2 صـ 221.

(2) الاستغاثة في الرد على البكري ج 1 صـ 175.

(3) يراجع ما قاله واصل بن عطاء في الملل والنحل ج 1 صـ 58 وكذا ما قاله القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة صـ 345.

وما ذهب إليه ابن تيمية متابعًا فيه المعتزلة غير مسلم له ولا لهم؛ وذلك لما يلي:

(1) أن في هذا مخالفة لما اعتقده سلف الأمة من نصوص الشرع من أن الله تعالى هو الخالق لكل شيء، وهو وحده المؤثر في كل شيء، يقول سبحانه: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُ﴾ الأنعام 102. وقوله سبحانه ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ الملك» 1وقوله سبحانه: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَأَنَّىٰ تُؤۡفَكُونَ ٦٢﴾غافر: 62. فهذه الآيات وغيرها يفيد طلاقة القدرة الإلهية وعمومها لجميع الممكنات.

(2) يلزم على ما ذهب إليه المعتزلة وتابعهم فيه ابن تيمية أن يكون هناك قادر متصرف غير الله تعالى في الأشياء، وهو غير عالم بتفاصيلها وأجزائها وما يدخل في تركيبها، وإعدادها وما يترتب عليها، أما الخالق سبحانه فإنه يفعل فعله، وهو عالم محيط به من كافة جوانبه، فصح أنها أفعال له تعالى وليست خلقا حقيقيا بقدرة العباد[1].

(3) أنه يترتب على قول ابن تيمية المساواة بين قدرة الله وقدرة العبد أمام الفعل الاختياري من جهة أن كلا منهما صالح بنفسه لمباشرة هذا الفعل، وفي ضوء ما تقدم من إشكالات تلزم ما ذهب إليه المعتزلة وتابعهم فيه ابن تيمية رأى أهل السنة أن الأليق أن نثبت «قدرتين على فعل واحد[2]» مع اختلاف وجه التعلق بينهما ، فقدرة الله حين تتعلق بفعل الممكن إنما تتعلق به إيجادا من العدم، وهذا النوع من الإيجاد هو الذي يستحق دون غيره وصف الخلق والإبداع والاختراع، أما قدرة العبد فإنها تتعلق به على نحو يشعرنا بالفرق بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية.[3]

(1) يراجع الاقتصاد في الاعتقاد صـ 111، وكذا الجانب الإلهي في فكر الإمام الغزالي صـ 185، وكذا صفات الله وموقف الإمام الغزالي منها ص 95.

(2) الاقتصاد في الاعتقاد صـ 113.

(3) المرجع السابق صـ 113، وكذا الجانب الإلهي عند الإمام الغزالي صـ 191.

ومن البديهي أن أثر القدرة الناقصة من العبد على هذا النحو يجعلها غير جديرة بوصف الخلق والإبداع ، ومن ثم بحث أهل السنة عن وصف يليق بهذه القدرة الناقصة للإنسان، فقادهم القرآن الكريم إلى الاهتداء إليه من خلال قول الحق سبحانه ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ البقرة 286. فالوصف بالكسب إنما هو مقترن بقدرة الإنسان إن كان الفعل حسنا، وإن كان غير ذلك كان اكتسابا، ومن ثم رأى أهل السنة أن أليق وصف لأثر القدرة الإنسانية الناقصة هو الكسب والاكتساب تيمنا بما ورد في القرآن الكريم[1].

موقف ابن تيمية من ارتباط القدرة بالحوادث:

منع علماء الأشاعرة قيام الحوادث بذات الله تعالى؛ لأن الذي لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، بيد أن ابن تيمية تعرض لهذه المسألة من خلال صفة القدرة فذهب إلى أن الأفعال القائمة بالله تعالى قسمان: «متعدية ولازمة» وكلا القسمين حادث، يقول الإمام ابن تيمية :«الأصل الثاني: ففيهم أن تقوم به أمور تتعلق بقدرته ومشيئته ويسمون ذلك حلول الحوادث، فلما كانوا نفاة لهذا، امتنع عندهم أن يقوم به فعل اختياري يحصل بقدرته ومشيئته، لا لازم ولا متعد، لا نزول ولا مجيء، ولا إتيان ولا خلق، ولا إحياء ولا إماتة، ولا غير ذلك، فلهذا فسروا قول السلف بالنزول بأنه يفعل ما يشاء على أن مرادهم حصول مخلوق منفصل، ولكن كلام السلف صريح في أنهم لم يريدوا ذلك، وإنما أرادوا الفعل الاختياري الذي يقوم به»[2].

ويفهم من هذا النص أن الأفعال الاختيارية التي تقوم بذات الله تعالى قسمان:

الأول: لازمة لذاته لا يتعدى أثرها لغيره مثل النزول والمجيء والإتيان.

الثاني: متعدية تتعلق بالقدرة نحو الخلق والإحياء والإماتة.

---

(1) الاقتصاد في الاعتقاد ص 114، وكذا الجانب الإلهي في فكر الإمام الغزالي ص 191-192.

(2) سؤال في حديث النزول وجوابه صـ70.

ويفهم من ذلك أن تعلقات القدرة نحو الأفعال المتعدية عند ابن تيمية تمثل أفعالا حادثة قائمة بذات الله بمعنى أن لها بداية ونهاية، وكما يفهم من كلامه فإنها تقوم بذات الله ثم تنعدم ويقوم فعل آخر ثم يزول وهكذا، فهي حوادث متسلسلة منذ الأول إلى الأبد في ذات الله تعالى، والغريب أنه ينسب هذا إلى السلف دون أدنى دليل، ولست أدري هل تطرق السلف إلى مثل هذا في كلامهم ومباحثهم.

ويؤكد ابن تيمية على ذلك في أكثر من موضع من كتبه، فيقول في الرسالة الأكملية: «إذا قدرنا موصوفين أحدهما يقدر على التصرف بنفسه فيأتي ويجيء وينزل ويصعد ونحو ذلك من أنواع الأفعال القائمة به، والآخر يمتنع ذلك منه فلا يمكن أن يصدر منه شيء من هذه الأفعال كان هذا القادر على الأفعال التي تصدر عنه أكمل ممن يمتنع صدروها عنه»[1].

ولعلنا نلحظ هنا أن ابن تيمية جوز قيام الأفعال الحادثة بذات الله تعالى استنادا على أن القادر عليها مع حدوثها أكمل ممن يمتنع صدورها عنه.

ولنا أن نتساءل هل يجوز إثبات ذلك في حق الله تعالى حتى وإن أدى إثباته إلى فساد أكبر؟.

إن بداهة العقل تقول: إنني في سبيل إثباتي لشيء وهو القدرة في نص ابن تيمية السابق لا يجوز في سبيل إثبات ذلك أن أضحي بتنزيه الذات الإلهية بل إن المعقول أن أثبت لله الكمال في جهة مع محافظتي على ما ثبت له من كمال في كافة الجوانب والجهات الأخرى.

وهذا ما لم يفعله ابن تيمية فإذا ما جوزنا قبول الحق سبحانه وتعالى للأفعال الحادثة إثباتا للقدرة له، فإنه يترتب على ذلك عدم خلوه عن الحوادث «وكل ما كان يمتنع خلوه عن الحوادث فهو حادث ينتج أن كل من كان قابلا للحوادث فإنه يكون حادثا»[2].

---

(1) الرسالة الأكملية صـ 36 ويراجع الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية صـ 194.

(2) أصول الدين للرازي صـ 44 ويراجع الاقتصاد في الاعتقاد صـ 120 وما بعدها وسيأتي تفصيل مسألة قيام الحوادث بذات الله تعالى والرد عليها حال الحديث عن صفة الكلام إن شاء الله.

موقف ابن تيمية من قدم القدرة وحدوث تعلقها :

ذهب علماء الأشاعرة إلى أن إيجاد الممكن والتأثير فيه عبارة عن إضافة القدرة القديمة إلى المقدور، وعلى هذا فتلك الإضافة لا تكون إلا في حال إيجادها لتلك المقدورات، ولا يعقل إثبات القدم والأزلية على تلك الإضافة أو التعلق، وإنما هما ثابتان إلى الصفة القديمة وحدها أما التعلق فهو حادث[1]. بيد أن ابن تيمية يثبت الإمكان والحدوث لذات الصفة فيقرر بذلك في شأن صفة القدرة وغيرها من صفات المعاني، يقول ابن تيمية : «إن ما جاء به الرسول هو الحق الذي يدل عليه المعقول، وإن أولى الناس بالحق أبتعهم له وأعظمهم له موافقة، وهم سلف الأمة وأئمتها الذين أثبتوا ما دل عليه الكتاب والسنة من الصفات، ونزهوه عن مماثلة المخلوقات، فإن الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام صفات كمال ممكنة بالضرورة ولا نقص فيها، فإن من اتصف بهذه الصفات فهو أكمل ممن لا يتصف بها، والنقص في انتقائها لا في ثبوتها، والقابل للاتصاف بها كالحيوان أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بها كالجمادات»[2].

وهذا الكلام من ابن تيمية فيه مغالطات واضحة منها:

(1) ذات الله سبحانه وتعالى قديمة، وقد أثبت ابن تيمية ذلك فيكف توصف الذات القديمة بصفة ممكنة حادثة؟.

(2) أن هذا الكلام من ابن تيمية مبني على ما جوزه من قيام الحوادث بذات الله تعالى، وهذا يؤدي إلى حدوث الذات والإخلال بوجوب الوجود لها، وابن تيمية في ذلك قد شارك الكرامية رأيهم في هذه المسألة بيد أن تفرد عنهم بأن هذه الحوادث القائمة بذات الله لا نهاية لها، وقد تقدم بطلان ذلك.

---

(1) هوامش على العقيدة النظامية صـ 171، 172.

(2) الفتاوى ج 6 صـ 88.

(3) كذلك ما ذكره ابن تيمية يتناقض مع أحكام القدرة، والتي منها وجوب القدم والبقاء لها، ووجوب عموم التعلق بالمقدورات الممكنة.

(4) كذلك إذا ما قلنا بإمكان القدرة وغيرها من صفات المعاني، فإننا نتصور حدوثها، وعلى هذا فإن هذه الصفة مسبوقة بعدم، والله عز وجل قديم أي لا أول لوجوده، فإذا ما قلنا الله تعالى قديم بذاته ثم قلنا إن بعض صفات الذات حادثة لكان في هذا تناقض وجمع بين الضدين في حين أنه لا يمكن الجمع بين القديم والحديث[1].

(5) بجانب ما تقدم نلحظ أن ابن تيمية استخدم في نصه السابق القياس للتدليل على ما ذهب إليه، وهذا غير مستقيم في مذهبه الذي اعتمد فيه على ظاهر النص كما يزعم.

(6) أيضا نلحظ الهوة العميقة التي تحوي التناقض في فكر ابن تيمية بين ما أثبته من تنزيه للذات العلية حال الحديث عن هذه الصفة، وبين موقفه التطبيقي للمسائل الأخرى المتعلقة بها، والذي أخل فيه إخلالا بينا بما قرره من كمالات متعلقة بها حال بداية تناولنا إياها في ضوء مذهبه.

(7) وأخيرا لقد ذكر ابن تيمية أن القدرة وغيرها من صفات المعاني، صفات ممكنة بالضرورة فكيف يستقيم الجمع بين الإمكان والضرورة في جزئية واحدة؟!

(1) الجانب الإلهي في فكر الإمام الغزالي صـ 276، وكذا قضية الصفات الإلهية صـ 278.

المبحث الثاني

الإرادة

الإرادة في اللغة: مطلق القصد ويراد بها المشيئة»[1]. وقد ذهب علماء الأشاعرة إلى أن الحق سبحانه وتعالى «مريد على الحقيقة»[2].

وعرفوا إرادته سبحانه وتعالى بأنها «صفة وجودية قديمة قائمة بذاته تعالى، تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلات»[3].

الفرق بين الإرادة والاختيار:

يفسر الاختيار في بعض معانيه بالقصد والإرادة مع ملاحظة ما للطرف غير المراد، وكأن المختار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما، أما الإرادة فإن المريد فيها ينظر إلى الطرف الذي يريده[4]. وبهذا يكون الفرق بين الإرادة والاختيار.

الدليل النقلي على إثبات صفة الإرادة:

ذهب الأشاعرة إلى أن الله سبحانه وتعالى مريد لسائر الحوادث وكل ما في العالم من خير وشر، بإرادة قديمة قائمة بذاته تعالى تقوم بتخصيص أحد المقدورين بالوقوع، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ولإثبات هذا المعنى استشهد علماء الأشاعرة بقول الحق سبحانه وتعالى ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ البروج 16.

---

(1) – شرح البيجوري على الجوهرة صـ 77.

(2) – الإرشاد صـ 79.

(3) – كتاب الحصن والجنة على عقيدة أهل السنة صـ 50، ويراجع في تعريف الإرادة عند الحكماء والمعتزلة والكرامية شرح الأصول الخمسة صـ 431، وكذا المحصل صـ 168، وكذا شرح المواقف تح د/ أحمد المهدي صـ 138 ويراجع المواقف صـ 293.

(4) – هوامش على العقيدة النظامية صـ 178.

وقوله سبحانه وتعالى ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡ ﴾ النساء» 28. يقول الإمام الأشعري في تعليقه على الآيتين السابقتين «إن قال قائل لم قلتم إن الله مريد لكل كائن أن يكون، ولكل ما لا يكون أن لا يكون؟ .

قيل له: الدليل على ذلك أن الحجة قد وضحت أن الله عز وجل خلق الكفر والمعاصي، وإذا وجب أن الله سبحانه وتعالى خالق لذلك فقد وجب أنه مريد له؛ لأنه لا يجوز أن يخلق ما لا يريده»(1).

ويقول كذلك في تعليقه على هاتين الآيتين: «إنه لا يجوز أن يكون في سلطان الله عز وجل من إكساب العباد ما لا يريده كما لا يجوز أن يكون من فعله المجمع على أنه فعله ما لا يريده؛ لأنه لو وقع من فعله ما لا يعلم لكان في ذلك إثبات النقصان»(2).

ويقول الإمام الرازي في تعليقه على آية سورة البروج:«هذه الآية دالة على أنه يفعل ما يريد على ما يراه ولا يعترض عليه معترض ولا يغلبه غالب»(3) .وعلى هذا فمن مقتضيات الإرادة الإلهية كما ذهب علماء الأشاعرة أن الحق سبحانه وتعالى لا يقع شيء في ملكه إلا بإرادته حتى وإن كان ذلك كفرا أو معصية كما سيأتي بيانه.

---

(1) الإبانة صـ 76.

(2) الإبانة ص 76.

(3) مفاتيح الغيب ج 16 ص 327.

الدليل العقلي على إثبات الإرادة:

بجانب الأدلة النقلية الدالة على إثبات الإرادة الإلهية لله تعالى، استشهد علماء الأشاعرة بعدد من الأدلة العقلية التي لها قواعدها في القرآن الكريم، من ذلك ما ذكره القرآن الكريم من آيات دالة على انتظام الكون وتسييره وفق غاية، فقالوا في ذلك «إن نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا»[1] .

ثم انتقلوا إلى إثبات الحدوث للعالم فشيدوا عليه برهانا آخر يثبتون من خلاله الإرادة الإلهية، فقالوا: «لقد دل حدوث العالم على كون صانعه قادرا مختارا إذ لو كان صانعه موجبا بالذات للزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة»[2].

كذلك نجد علماء الأشاعرة وقد انطلقوا من فكرة التخصيص للممكن ليثبتوا من خلالها الإرادة للحق سبحانه وتعالى حيث ادعى الإمام الغزالي قضية قال فيها «ندعي أن الله تعالى مريد لأفعاله»[3].

ثم برهن على هذه القضية بقوله «وبرهان ذلك أن الفعل الصادر عن الله تعالى مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض إلا بمرجح -هذا المرجح كما يرى الإمام الغزالي- لا يكون ذات الباري سبحانه- إذ إن نسبة الذات إلى الضدين واحدة، ولا يجوز أن نقول إن القدرة هي التي قامت بالترجيح؛ لأن نسبة القدرة إلى الضدين واحدة، فمثلا نسبتها إلى الحركة كنسبتها إلى السكون ولا يجوز أن تكون صفة العلم هي التي قامت بالترجيح للممكن؛ لأن العلم صفة انكشاف لا صفة تخصيص وإذ لم تكن الذات هي التي خصصت الممكن ببعض ما يجوز عليه ولا القدرة ولا العلم ثبت وجود مخصص آخر قام بتخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه ولا القدرة ولا العلم ثبت وجود مخصص آخر قام بتخصيص

---

(1) شرح العقائد النسفية صـ 51.

(2) المرجع السابق صـ 51.

(3) الاقتصاد في الاعتقاد صـ 128.

الممكن ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلة، ذلك المخصص هو ما نسميه بالإرادة فيثبت بذلك أن الحق سبحانه مريد لأفعاله بإرادة قديمة قائمة بذاته»[1].

كذلك نجد علماء الأشاعرة وقد استندوا إلى فكرة الكمال في إثبات الإرادة لله تعالى فقالوا «لو لم يصدق كونه سبحانه ذا إرادة لصدق أنه ليس بذي إرادة، وكل ما ليس بذي إرادة فهو ناقص بالنسبة إلى من له إرادة، فإن من كانت له الصفة الإرادية فله أن يخصص الشيء، وله أن لا يخصصه شاهدا، والعقل السليم يقضي أن ذلك كمال له، وأن من لم يتصف به -شاهدا أو غائبا- أنقص ممن هو متصف به. وإذا فلو لم يصدق كونه ذا إرادة للزم أنه أنقص ممن هو ذو إرادة وكيف يتصور أن يكون المخلوق أكمل من الخالق؟! إن البديهة تقضي برد ذلك وإبطاله»[2].

وهكذا تنوع علماء الأشاعرة في إثبات الإرادة الإلهية بالبراهين والأدلة العقلية التي لها ما يدعمها من نصوص الشرع التي ترنوا إلى إثبات التنزيه للحق سبحانه وتعالى.

(1) الاقتصاد في الاعتقاد صـ 128 ، وما بعدها وكذا الإرشاد إلى قواطع الأدلة صـ 79، 102، 91.

(2) يراجع غاية المرام صـ 53 وكذا الأمدي وآراؤه الكلامية صـ 242.

أحكام الإرادة عند الأشاعرة:

لقد نظر أهل السنة إلى صفة الإرادة على أنها إحدى الأسس الهامة لقضيتهم الكبرى التي يبغون من خلالها إسناد الأشياء إلى الحق سبحانه وتعالى ابتداء ودون واسطة، ومن ثم قرروا للإرادة أحكاما مثلما قرروا للقدرة من قبل، فكان من هذه الأحكام:

1- إثبات الإرادة ووجوب القدم والبقاء لها، كما هو الحال في القدرة.

2- أن تأثير الإرادة إنما يكون على وفق العلم، فكل ما علم الله تعالى أنه يكون من الممكنات أو لا يكون، فذلك مراده عز وجل.

3- أن تعلق الإرادة إنما يكون بالممكنات دون الواجبات والمستحيلات[1]، وهي صفة يكون بها تخصيص أحد طرفي الممكن على خلاف القدرة التي تؤثر في وجوده وإعدامه.

4- كذلك من أحكام الإرادة عند الأشاعرة أنها إرادة واحدة محيطة بجميع المرادات»[2] كما يقول الإمام البغدادي.

ويبين الإمام الأمدي أن وحدة الإرادة الإلهية تعني عدم تعددها في ذاتها بتعدد متعلقاتها من المرادات المختلفة؛ إذ التعدد المتعلق لا يعني تكثر المتعلق أو تعدده، ويضرب مثالا بالشمس وما قابلها واستضاء بها فإنه وإن كان متعددا بيد أن هذا التعدد لا يوجب تعدد الشمس في ذاتها[3].

5- أيضا من أحكام الإرادة عند أهل السنة عمومها لسائر المحدثات أو الممكنات، وهذا ما يؤكد عليه الإمام الأشعري بقوله: «فإن قال قائل لم قلتم: إن الله تعالى مريد لكل شيء يجوز أن يراد، قيل له: لأن الإرادة إذا كانت من صفات الذات بالدلالة التي ذكرناها وجب

---

(1) قد سبق عدم تعلق القدرة والإرداة وبالواجبات والمستحيلات حال الحديث عن ذلك في مبحث القدرة.

(2) أصول الدين للبغدادي صـ 102.

(3) غاية المرام صـ 63، ويراجع في ذلك الشامل في أصول الدين صـ 302 وما بعدها، وكذا إشارات المرام صـ 308 وما بعدها.

أن تكون عامة في كل ما يجوز أن يراد على حقيقته، كما أنه إذا كان العلم من صفات الذات وجب عمومه لكل ما يجوز أن يعلم على حقيقته»[1].

وإذا كانت إرادته سبحانه عامة، فلا يقع في كون الله إلا ما يريده الله. ويعلل الإمام الأشعري لذلك بقوله: «لأنه لو كان في سلطان الله تعالى ما لا يريده لوجب أحد أمرين: إما إثبات سهو وغفلة، أو إثبات ضعف وعجز، وهي تقصير عن بلوغ ما يريده، فلما لم يجز ذلك عليه تعالى استحال أن يكون في سلطانه ما لا يريده»[2] .

ويقول الإمام البغدادي متحدثا عن عموم الإرادة «لا يحدث في العالم شيء لا يريده الله ولا ينتفي ما يريده الله، وهذا معنى قول المسلمين: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»[3].

وإذا كانت إرادة الله عامة في شمولها لجميع الممكنات، فإن جميع الحادثات بأسرها مرادة لله تعالى لا تفرقة في ذلك بين خير وشر أو طاعة ومعصية أو حسن وقبيح، فكل ذلك مشمول بالإرادة الإلهية، وعلى هذا أطبق أهل السنة.

يقول إمام الحرمين: «فمذهبنا أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه، ولا يختص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف، بل هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث: خيرها وشرها، نفعها وضرها»[4].

هذا وقد شاغب المعتزلة فيما ذهب إليه أهل السنة من شمول الإرادة الإلهية لسائر الحادثات، والتي من جملتها الخير والشر والحسن والقبيح والطاعة والمعصية، ومن ثم ذهبوا

---

(1) اللمع صـ 48.

(2) اللمع صـ 48، ويراجع الاقتصاد في الاعتقاد صـ 110.

(3) أصول الدين صـ 103.

(4) الإرشاد إلى قواطع الأدلة صـ 211، ويراجع هوامش أعلى العقيدة النظامية صـ 193، وكذا الأربعين في أصول الدين صـ 9 وكذا الإبانة صـ 76.

إلى أن الحق سبحانه «لم يأمر بالمعاصي والشرور والظلم والقبح؛ لأنه قد نهى عنها، وعلى هذا فهي غير مرادة لله تعالى كما أن إرادة القبيح قبيحة، والقبح محال على الله تعالى.[1]

وما ذهب إليه المعتزلة غير مسلم لهم لما يلي:

1- أن المعتزلة فيما ذهبوا إليه قد خلطوا بين مفهوم الأمر والإرادة وهذا غير صحيح؛ إذ أن مفهوم الأمر طلب الفعل كما يرى الإمام الغزالي أما الإرادة فهي تخص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلة، وهذا يبين التباين بين مفهومي الأمر والإرادة والذي خلط بينهما المعتزلة.[2]

2- أن الحسن والقبح في الأشياء ليسا من الأمور الذاتية كما ذهب المعتزلة، وإنما هما أوصاف ترتبط بالأغراض، فالحسن هو ما وافق غرض الفاعل، والقبيح على نقيضه، ولما كان الحق سبحانه منزها عن الغرض فإنه لا يمكن وصف تعلق إرادته سبحانه بالممكنات بحسن أو قبح[3].

والواقع أن ما ذهب إليه أهل السنة هو الحق، فإرادة الله تعالى عامة وشاملة لكل ما هو حسن وقبيح وطاعة ومعصية، ووصف الأشياء بالحسن والقبح والخير والشر إنما هو بالنظر لإضافتها إلى العباد وأفعالهم، كما أن القول بعدم إرادة الشر يؤدي إلى أن يكون الحق سبحانه وتعالى مكرها إذا ما وقع، ولا يمكن أن ينزعج المعتزلة ومن وافقهم في هذا المقام من أن إرادة الشر تؤدي إلى ما لا يليق بذاته؛ لأن في وجود الشر صلاحا للمجتمع لا يستغنى عنه ليميز الخبيث من الطيب؛ ولأنه من ناحية أخرى يتحدد مع الأمر والرضا والسخط طبيعة الإرادة الإلهية فالله سبحانه وتعالى يريد الخير والشر معا، وهو في نفس الوقت يأمر بالخير وحده ويرضاه وينهى عن الشر ويسخط على فاعله: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن

(1)يراجع الاقتصاد صـ 110 وما بعدها، وكذا الجانب الإلهي لفكر الإمام الغزالي صـ 224 وما بعدها.

(2) يراجع الاقتصاد صـ 110 وما بعدها، وكذا الجانب الإلهي صـ 224.

(3) الاقتصاد في الاعتماد صـ 112، وكذا هوامش على العقيدة النظامية صـ 188، وكذا قضية الصفات الإلهية صـ 169.

كفرتم إن عذابي لشديد ﴾ إبراهيم» 7. وقال تعالى ﴿ إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم ﴾ الزمر: 7 [1].

الأدلة على قدم الإرادة وعمومها:

عندما قرر علماء الأشاعرة القدم والعموم حكمين يشملان الإرادة الإلهية لم يذكروا هذا الحكم على سبيل القضايا النظرية، وإنما برهنوا واستدلوا عليه.

أما قدم الإرادة فدليله: أنه «لو كان الحق سبحانه وتعالى مريدا بإرادة حادثة لكان معنى ذلك أنه لم يكن مريدا ثم أراد، وهذا نقص يتنزه الباري عنه»[2].

كذلك نجد إمام الحرمين يقيم الدليل على قدم الإرادة الإلهية بقوله: «إن الإرادة لو كانت حادثة لافتقرت إلى إرادة لها بها تتخصص، وإن استغنت وهي حادثة مختصة عن مخصص، لزم استغناء العالم بما فيه عن مريد مخصص»[3]. وما برهن به أهل السنة على قدم الإرادة إنما هو رد بليغ على من قال بحدوثها من المعتزلة والكرامية الذين ذهبوا إلى أن إرادة الله تعالى حادثة في ذاته[4]، أما بالنسبة لعموم الإرادة فقد دلل عليه أهل السنة بأن كل فعل يصدر عن العبد فإن المؤثر فيه مجموع القدرة، وخالق تلك القدرة هو الله تعالى، وموجب السبب الموجب مريد للمسبب، فوجب كونه تعالى مريدا للكل».[5]

واستدلوا أيضا: بأن العبد إذا ما زاحم الحق سبحانه وتعالى في إرادته وتم للعبد مراده دون أن يحصل مراد الحق سبحانه لكان الله تعالى مغلوبا والعبد غالبا وهذا باطل ومحال.[6] وبجانب هذه الدلالة تأتي نصوص الشرع التي أثبتت الشمول للإرادة ذاتها دون تقييد،

---

(1) العقيدة الإسلامية أصولها وتأويلاتها صـ 196.

(2) الإبانة صـ 46.

(3) العقيدة النظامية صـ 25.

(4) أصول الدين للبغدادي صـ 103.

(5) أصول الدين للرازي صـ 89.

(6) المرجع السابق صـ 89 بتصرف.

وأثبتت من قبل العموم للقدرة والتي هي فرع عن الإرادة في مباشرة الإيجاد ومن ثم ثبت العموم.

وبهذا يتم الرد على من أنكر هذا الحكم من المعتزلة فاستثنوا من عموم الإرادة الشر والقبح والمعاصي.

مغايرة الإرادة للعلم والقدرة:

عندما عرف علماء الأشاعرة الإرادة بأنها صفة تخصص أحد طرفي الممكن.[1] باينوا بذلك بين القدرة والإرادة والعلم، فإذا ما رأينا الحوادث يحدث كل واحد منها في وقت معين مع جواز التقدم والتأخر عنه في الحدوث، دل على أنه لابد من مخصص، ذلك المخصص ليس بالقدرة إذ القدرة تأثيرها في الإيجاد وهذا لا يختلف باختلاف الأوقات وليس العلم، إذ العلم يتبع المعلوم والإرادة مستتبعة.[2] فدل ذلك على المغايرة بين القدرة والإرادة والعلم فبالقدرة يكون الإيجاد، وبالإرادة يكون التخصيص، وبالعلم يكون الانكشاف، وهذا الترتيب ما جرى عليه الاصطلاح وإلا فإن حق العلم التقديم إذ لا يتم الانكشاف إلا به كما يرى بعض العلماء ثم الإرادة فهي مرتبة عليه ويكون بها التخصيص.

المغايرة بين الإرادة والأمر:

مر بنا أن المعتزلة عندما خلطوا بين مفهومي الإرادة والأمر قالوا بعدم إرادة الشر والقبح والمعاصي من لله، بيد أن أهل السنة ذهبوا إلى أن جميع الأفعال مخلوقة لله تعالى ومرادة له سبحانه، ومن ثم فلا يقبح منه شيء وانطلقوا في تقرير ذلك إلى المغايرة بين الإرادة والأمر مستدلين على ذلك بما حكاه القرآن الكريم من قصة إبراهيم عليه السلام وولده الذبيح

---

(1) أم البراهين صـ 34.

(2) أصول الدين صـ 54.

إسماعيل، إذ أمر الله تعالى خليله بذبح ولده إسماعيل إلا أنه لم يرد منه تنفيذ ما أمر به، فدل ذلك على الاختلاف والتغاير بين الإرادة والأمر.[1]

العلاقة بين الإرادة والمحبة والرضا:

إن المتتبع لأراء الباحثين في هذه المسألة يجدهم يؤكدون على أن مذهب أهل السنة فيها الاتفاق في المعنى بين الإرادة والرضا والمحبة، ولعل ما دفعهم لذلك ما ذكره الإمام الجويني في هذه المسألة من أن هذا هو رأي المحققين من علماء المذهب يقول الإمام الجويني «ومن حقق من أئمتنا لم يقع في تهويل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الإرادة وكذلك الرضا، والرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرا معاقبا عليه»[2].

وإذا ما تمعنا في النص السابق نلحظ أن إمام الحرمين قد ذكر أن المحققين عندما قالوا بالمحبة والرضا بالكفر من الرب بينوا أن ذلك على اعتبار كونه معاقبا عليه، وعلى هذا فإن التسوية بين الإرادة من الجهة، وبين المحبة والرضا لا يلزمه ضرر في الاعتقاد؛ «لأن الضرر في الاعتقاد إنما يلزم إذا رتب القائلون على هذه التسوية بين إرادة المعاصي وبين محبتها عدم العقاب عليها، وليس هذا بمترتب عندهم، فالعقاب على المعاصي عندهم متحقق برغم كونها مرادة محبوبة مرضية؛ لأن مناط العقاب هو مخالفة النهي»[3].

ولعلنا نلحظ في هذا الاتجاه أنهم ركبوا متن التعسف لإثبات فكرتهم، في حين أننا نجد اتجاها آخر عند أهل السنة ينطلق في هذه المسألة من نصوص الشرع ومنطق المذهب، فيقرر الانفصال للمحبة والرضا عن الإرادة كما هو الحال في الأمر تماما، وعلى هذا فقد ذهب أصحاب هذا الرأي من علماء الأشاعرة بأن الطاعات مرادة ومأمور بها ومحبوبة ومرضي

---

(1) الإرشاد صـ 217 ويراجع أمثلة واستدلالات أخرى في أصول الدين للبغدادي صـ 103.

(2) الإرشاد صـ 212 وما بعدها.

(3) هوامش على العقيدة النظامية صـ 198، وكذا المسامرة على شرح المسايرة صـ 63.

عنها، أما المعاصي فهي كذلك مرادة لله تعالي بيد أنها غير مأمور بها ولا محبوبة ولا مرضي عنها[1].

ويشهد لهذا الرأي قول الحق سبحانه ﴿والله لا يحب الفساد﴾ البقرة 205. يقول الإمام الرازي في تفسيره لهذه الآية: «المحبة غير الإرادة، بل المحبة عبارة عن مدح الشيء، وذكر تعظيمه»[2]، وعليه فالفساد مراد من الله لكنه سبحانه وتعالى لا يحبه، وإلا لزم من ذلك مدح الفساد وتعظيمه، وهذا غير متصور.

كذلك يشهد لهذا الرأي قول الحق سبحانه ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ الزمر» 7. يقول الإمام الرازي في تفسيره لهذه الآية: «نقول الكفر بإرادة الله تعالى، ولا نقول إنه برضا الله؛ لأن الرضا عبارة عن المدح عليه والثناء بفعله قال الله تعالى ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين﴾ الفتح 18«أي يمدحهم ويثني عليهم»[3].

والواقع أن هذا الرأي يتفق مع منطق المذهب عند علماء الأشاعرة، ومن قبل مع النصوص الشرعية التي ورد فيها ما يدل على هذه المسألة.

(1) هوامش على العقيدة النظامية صـ 197، ويراجع الإرشاد صـ 211، 212.

(2) مفاتيح الغيب جـ 3 صـ 235.

(3) مفاتيح الغيب ج 13 ص 391، ويقارن لوامع البينات ص 360 حيث مال للرأي الأول الذي ساوى بين الإرادة والمحبة.

صفة الإرادة عند ابن تيمية:

يرى ابن تيمية أن «تسميته سبحانه بأنه مريد، وأنه متكلم لم يرد لذلك ذكر في القرآن ولا في أسماء الله الحسنى المعروفة»[1].

وما ذكره ابن تيمية حق بيد أن الباري سبحانه يوصف بهما لأحقية معناهما بالنسبة لله، إذ ورد في الشرع أنه سبحانه: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾ البروج 16.وورد كذلك قول الله تعالى ﴿يريد الله بكم اليسر﴾ البقرة 185. وعلى هذا فهما وصفان ثابتان لله تعالى بدلالة النصوص الشرعية، كما أنهما يحملان معاني حقة يجب إثباتها لله تعالى.

ثم نجد ابن تيمية يشرع في إقامة الأدلة النقلية على إثبات الإرادة لله سبحانه وتعالى، فيستشهد على ذلك بقول الحق سبحانه: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾«يس» 82. وقوله سبحانه ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا﴾ الكهف 82. وقوله سبحانه وتعالى ﴿وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ﴾ يونس 107. وقوله سبحانه وتعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ الحج 14[2].

الدليل العقلي على إثبات الإرادة عند ابن تيمية:

يرى الإمام ابن تيمية أن الحق سبحانه «مريد بإرادة قائمة به، وأن إرادته ليست مخلوقة، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذلك»[3]. ثم يشرع ابن تيمية في إقامة الدليل العقلي على إثباتها في مواضع عدة من كتبه. ففي «الأكملية» يعتمد على فكرة الكمال المتحقق عند من توجد فيه لإثباتها له.

---

(1) العقيدة الأصفهانية ص 5.

(2) شرح العقيدة الأصفهانية ص 20، ويراجع المنحة الإلهية في شرح العقيدة الواسطية ص 25، وكذا موقف ابن تيمة من الأشاعرة ج3 ص 1059.

(3) شرح العقيدة الأصفهانية صـ20.

فيقول «إذا قدرنا مالكين، أحدهما يريد شيئا فلا يكون، ويكون ما لا يريد. والأخر: لا يريد شيئا إلا كان ولا يكون إلا ما يريد، علمنا بالضرورة أن هذا أكمل»[1].

ومعلوم أن إثبات الإرادة عن طريق الكمال أمر مقرر لدى علماء الأشاعرة كما مر، ومن ثم فقد تأثر ابن تيمية بهم، ثم نرى ابن تيمية في الأصفهانية يعمد إلى فكرة التخصيص؛ ليثبت من خلالها الإرادة لله تعالى كما فعل علماء الأشاعرة من قبل فيقول: «إن العالم فيه تخصصات كثيرة مثل تخصص كل شيء بما له من القدر والصفات والحركات كطوله وقصره وطعمه ولونه وريحه وحياته وقدرته وعلمه وسمعه وبصره وسائر ما فيه، مع العلم الضروري بأنه من الممكن أن يكون خلاف ذلك؛ إذ ليس واجب الوجود بنفسه، ومعلوم أن الذات المجردة التي لا إرادة لها لا تخصص لها وإنما يكون التخصص بالإرادة»[2].

هكذا دلل ابن تيمية على إثبات الإرادة لله تعالى بالأدلة والبراهين النقلية والعقلية، ولعلنا نلاحظ مدى تأثره بعلماء المذهب عند الأشاعرة في تقريره للبراهين العقلية المثبتة لصفة الإرادة، وكما عودنا ابن تيمية على التناقض والاضطراب بين التنزيه والتشبيه فيما تقدم من صفات، نراه كذلك في هذه الصفة يمارس ما عودنا عليه، وهذا ما سنعرفه في السطور التالية.

موقف ابن تيمية من عموم الإرادة وشمولها:

عرفنا فيما تقدم من عرض لموقف الأشاعرة من صفة الإرادة أنهم يذهبون إلى عمومها وشمولها لكافة الحادثات، خيرها وشرها، حسنها وقبحها، وعرفنا أن من المعتزلة من شاغب في ذلك، فأنكر على الله تعالى إرادته للشر والكفر والمعاصي والقبائح، وقد تابعهم ابن تيمية فيما ذهبوا إليه فنراه يقول: «الله تعالى يوصف بأنه يأمر الخير، وينهى عن الشر، فهو سبحانه لا يأمر بالفحشاء، وكذلك الإرادة قد نزه نفسه عن بعض أنواعها بقوله تعالى ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ

(1) الرسالة الأكملية صـ 60.

(2) شرح العقيدة الأصفهانية صـ 26.

ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ آل عمران 108. وقوله تعالى ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ البقرة 185 [1].

ولعنا نلاحظ فيما ذكره ابن تيمية أنه تابع المعتزلة في المسألة متابعة تامة، كما أنه وقع فيما ارتكبوه من خلط حين لم يفرقوا بين الأمر والإرادة، فنشأ عن ذلك فساد رأيهم الذي تابعهم فيه ابن تيمية وقد سبق الرد عليه.

موقف ابن تيمية من قدم الإرادة:

تبين فيما تقدم أن علماء الأشاعرة ذهبوا إلى قدم الإرادة الإلهية وأثبتوا ذلك بالأدلة والبراهين، وعلماء الأشاعرة عندما أثبتوا ذلك مدللين عليه إنما يردون على الكرامية ومن تابعهم من المعتزلة، الذين قالوا بحدوث الإرادة، والواقع أن ابن تيمية قد تابعهم في ذلك فعند تعرضه لأقوال العلماء في الإرادة وقدمها يذكر أن للصفاتية في ذلك ثلاثة أقوال:

أحدها: أنها ليست إلا قديمة وهو قول ابن كلاب والأشعري وأتباعهما[2]، ثم يرد ابن تيمية على ذلك فيقول «وكثير من العقلاء يقول: إن هذا فساده معلوم بالاضطرار»[3].

ويعلل المفسرون والمحققون لمذهب ابن تيمية بقولهم: «إن الأشاعرة والكلابية جعلوا الإرادة واحدة قديمة وإنما يتجدد تعلقها بالمراد، حتى لا يقولوا بحلول الحوادث»[4] وكأني بهم وقد نقموا من الأشاعرة تنزيههم الذات العلية أن تحل الحوادث بها، فأنكروا عليهم القول بقدم صفاتها، موقنين أن حلول الحوادث في ذات الله تعالى أمر لا يخل بالتنزيه، وأن القول بقدم الإرادة يقف العقل على فساده بداهة.

---

(1) الأصفهانية صـ 20.

(2) جامع الرسائل ج 1 صـ 182 تح د/ محمد رشاد سالم ط جامعة الإمام 1969.

(3) مجموع الفتاوى ج 16 صـ 302، وكذا جامع الرسائل ج 1 صـ 182 وما بعدها.

(4) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ج 3 صـ 1060.

ولست أدري من أين لهم هذا الحكم، بل الذي يسعفه القول حسب مقتضيات التنزيه الذي يليق بالذات العلية القول بقدمها الذي سبق التدليل عليه، ومن ثم نجد ابن تيمية يفسر العديد من آيات الإرادة بما يفيد حدوثها فيقول في تفسير قول الحق سبحانه وتعالى ﴿وإذا أردنا﴾ الإسراء 16. «معناه إذا جاء وقت كون المراد فيه»[1]. أي :أن الإرادة لا تخصصه قديما، وإنما يكون التخصيص في الوقت المراد فيه، ونقول أليس تخصيص هذا الوقت دون غيره إلا بإرادة أزلية قديمة، ومن ثم يؤكد ابن تيمية على المعنى السابق بالنسبة للإرادة في أكثر من موضع مصرا على تجدد الإرادة وتعاقبها فتراه يقول بعد حديثه عن آراء الطوائف المختلفة في الإرادة «إن الحق سبحانه لم يزل مريدا بإرادات متعاقبة»[2].

ويؤكد على ذلك حال تفسيره قول الحق سبحانه: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٨٢﴾يس 82». فيقول «إن إرادته للمستقبلات هي مسبوقة بإرادته للماضي، وهو إنما أراد هذا الثاني بعد أن أراد قبله ما يقتضي إرادته، فكان حصول الإرادة اللاحقة بالإرادة السابقة»[3].

ثم يشدد النكير على علماء الأشاعرة ومن تابعهم في القول بوحدة الإرادة وقدمها فيقول «كثير من النظار كابن كلاب وموافقيه كالأشعري وأكثر متابعيه من أهل الكلام والرأي والحديث والتصوف من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم كالقاضي أبي يعلى وأبي المعالي الجويني وأبي الوليد الباجي وأبي منصور الماتريدي وغيرهم يقولون: إنه يريد المرادات كلها بإرادة واحدة، وإن كان جمهور العقلاء يقولون: إن فساد هذا معلوم بالضرورة بعد التصور التام[4] .

---

(1) الحموية ص 360.

(2) مجموع الفتاوى ج 16 ص 301-303، وكذا الموافقة ج 1 ص 246-144 وما بعدها، وكذا موقف ابن تيمية من الأشاعرة ج 3 ص 1059.

(3) مجموع الفتاوى ج 6 صـ 245.

(4) الأصفهانية صـ 48.

وهذا الكلام من ابن تيمية في غاية الغرابة إذ أنه لم يرتض قول من ذكرهم من العلماء الذين نزهوا الذات الإلهية فأثبتوا لها ولصفاتها القدم، ولم يقولوا بتعدد الإرادات ليقينهم أن هذا التعدد يقود إلى التغير والحدوث. وقد سبق بيان المذهب الحق في ذلك وأدلته.

موقف ابن تيمية من العلاقة بين الإرادة والمحبة:

تعرض ابن تيمية لهذه المسألة وحاول أن يثبت المحبة والرضا وغير ذلك صفات أفعال حقيقية على نحو ما قال علماء الأشاعرة في حق الإرادة.

ولعلنا سنلاحظ فيما سنذكره أن جدال ابن تيمية في هذا المسألة في أقيسة فاسدة وعبارات موهمة للتشبيه.

يقول ابن تيمية في رده على الأشاعرة :«لم أثبت له إرادة وأنه مريد حقيقة ونفيت حقيقة الحب والرحمة والرضا ونحو ذلك؟.

فإن قال: لأن إثبات هذا تشبيه؛ لأن الرحمة رقة تلحق المخلوق، والرب ينزه عن مثل صفات المخلوقين.

قيل له: وكذلك يقول من ينازع في الإرادة: إن الإرادة المعروفة ميل الإنسان إلى ما ينفعه وما يضره، والله تعالى منزه عن أن يحتاج إلى عباده، ومعلوم عند كل عاقل أن إرادتنا ومحبتنا بالنسبة إلينا كإرادته ومحبته بالنسبة إليه، فلا يجوز التفريق بين المتماثلين»[1].

والواقع أن ما ذكره ابن تيمية يحوي العديد من المغالطات، من ذلك:

(1) أن ابن تيمية في نصه السابق استخدم القياس وهو نصي.

(2) كذلك تعامل ابن تيمية مع نصوص اللغة ودلالتها بانتقائية يحاول من خلالها أن يخدم فكرته. نعم من معاني الإرادة في اللغة ما ذكره ابن تيمية من أنها ميل الإنسان إلى ما ينفعه وما يضره، وهذا يتناسب مع حال الإنسان وواقعه، بيد أننا نتحدث عن إرادة الله تعالى لا إرادة الإنسان، أضف إلى ذلك أن من معاني الإرادة في اللغة «تخصيص أمر ما لحصوله

---

(1) شرح العقيدة الأصفهانية صـ 26 وكذا الرسالة التدمرية صـ 12.

ووجوده»[1] واستشهد اللغويون على إثبات هذا المعنى في حق الله تعالى بقوله تعالى ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ يس 82. فلماذا عدل ابن تيمية عن هذا المعنى الذي يليق بحق الله تعالى، مؤثرا فيها المعنى الحدوثي الذي لا يليق الإ بالإنسان.؟!!

(3) كذلك نلحظ أنه مثل الإرادة والمحبة بالنسبة لله بإرادة الإنسان ومحبته، في حين أن الحق تعالى يقول ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٌ﴾ الشورى 11.

(4) أيضا وقع ابن تيمية في مغالطة حين ذكر أن علماء الأشاعرة قد نفوا المحبة والرضا والرحمة وغير ذلك، وهذا غير صحيح؛ لأن علماء الأشاعرة عندما نفوا نفوا المعاني غير اللائقة لهذه المصطلحات، والتي توهم التجسيم والتشبيه بالإنسان، وفي الوقت ذاته أثبتوا هذه المصطلحات من خلال معان تليق بذات الله تعالى كما فعل الإمام الرازي في تفسير قول الحق سبحانه وتعالى ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ﴾ البقرة 205. وغير ذلك من الآيات التي مر بيانها حال الحديث عن رأي الأشاعرة في صفة الإرادة.

(5) كذلك نلحظ أن ابن تيمية في نصه السابق استخدم قياس الغائب على الشاهد.

والواقع أن هذا قياس غير مسلم به؛ لأنه يستخدم في باب العمل لإفادة الظن، وقد استخدمه ابن تيمية هنا في باب العقائد لإفادة اليقين، كذلك لو سلم أن هذا القياس يمكن استخدامه هنا فإن شرط صحته عدم وجود فارق بين المقيس والمقيس عليه، وليس الحال هنا كذلك إذ الصفات في الغائب ليست مثل الصفات في الشاهد[2].

---

(1) التعريفات صـ 15.

(2) يراجع فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية ص 158 بتصرف.

المبحث الثالث

العلم

صفة العلم هي أم الصفات كما يقول العلماء إذ إن إبداع المبدعات إنما يتحقق من العالم بالموجودات قبل وجودها وبعد وجودها، وبالممتنعات لئلا يقصد ما ليس مما يشاء، وبالمعدومات ليميز بينها ويخلق منها ما يشاء.[1] ومن ثم نظر علماء الأشاعرة إلى صفة العلم فأثبتوها لله تعالى.

ويعرف العلم في اللغة بأنه «إدراك الشيء بحقيقته»[2]. أما في الاصطلاح فقد عرفه علماء الأشاعرة بأنه: «صفة ينكشف بها ما تتعلق به انكشافًا لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه»[3].

ويقرر الإمام السنوسي : أننا عندما نقول بأن العلم صفة ينكشف بها ما يتعلق به فإن هذا التعلق شامل للواجبات والجائزات والمستحيلات، وأن جميع هذه الأمور منكشفة لعلم الله تعالى، ومتضحة له تعالى أزلا وأبدا بلا تأمل، ولا استدلال اتضاحا لا يمكن أن يكون في نفس الأمر على خلاف ما علمه عز وجل[4].

ويعرف صاحب الجوهرة العلم بتعريف شامل لما ذكره الإمام النسوسي حدا وشرحا فيقول: «صفة أزلية متعلقة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات على وجه الإحاطة على ما هي به من غير سبق خفاء»[5] .

فقولنا: متعلقة «بجميع..... إلخ» فيه إشارة إلى تعلق العلم بجميع الأشياء تعلقا تنجيزيا قديما، فيعلم الله تعالى الأشياء أزلا على ما هي عليه، وكونها وجدت في الماضي، أو موجودة

---

(1) هوامش على العقيدة النظامية صـ 199.

(2) المعجم الوجيز صـ 432.

(3) أم البراهين صـ 36، ويراجع العقيدة الوسطى وشرحها صـ 170.

(4) أم البراهين صـ 36، ويراجع العقيدة الوسطى وشرحها صـ 169.

(5) شرح الجوهرة صـ 81.

في الحال، أو توجد في المستقبل أطوار في المعلومات لا توجب تغيرا في تعلق العلم، فالمتغير إنما هو صفة المعلوم لا تعلق العلم، وليس له تعلق صلوحي ولا تنجيزي حادث وإلا لزم الجهل؛ لأن الصالح لأن يعلم ليس بعالم، والتنجيزي الحادث يستلزم سبق الجهل، وهذا هو الصحيح، أي أن الحق أنه ليس للعلم إلا تعلق تنجيزي قديم فيعلم المولى الأشياء أزلا إجمالا وتفصيلا ويعلم الكليات والجزيئات»[1].

وهذا رأي إمام الحرمين وتابعه فيه الإمام السنوسي والإمام البيجوري وغيرهما.

الفرق بين العلم والمعرفة:

إن المتتبع للعلم والمعرفة من حيث اللغة يجد أن العلم يطلق فيها على المعرفة، بيد أنه يتميز عنها بكون العلم عبارة عن مجموعة معارف متصفة بالوحدة والتعميم[2].

ويرى العلماء أن العلم يأتي في اللغة بمعنى اليقين، وجاء بمعنى المعرفة أيضا، كما جاءت المعرفة بمعناه، فضمن كل واحد معنى الآخر، وقد ورد في التنزيل قول الحق سبحانه وتعالى ﴿مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ المائدة 83. أي: علموا.

وقوله تعالى ﴿لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ الأنفال 60. أي :لا تعرفونهم الله يعرفهم.

وورد في ذلك قول زهير:

وَأَعْلَمُ عِلْمَ اليَوْمِ وَالأَمْسِ قَبْلَهُ وَلَكِنَّنِي عَنْ عِلْمِ مَا فِي غَدٍ عَمِى

أي: وأعرف.

---

(1) شرح الجوهرة صـ 81، ويراجع العقيدة الإسلامية صـ 24، وكذا الآمدي وآراؤه الكلامية صـ 254، ويراجع المقصد الأسني صـ 76 وكذا الأربعين في أُصول الدين صـ 16، والاقتصاد في الاعتقاد صـ 127 وهناك رأي آخر في المسألة يقول بالاختلاف في الإضافة، أو في التعلق، وليس في ذات الصفة فلا يوجب تغير المعلومات تغيرا في ذات العلم وبالأولى فلا يوجب ذلك تغيرا في ذات العالم وعلى كلا الرأيين فالباب موصد عند أهل السنة أمام التغير في الصفات القديمة. ومن هوامش على العقيدة النظامية 208 بتصرف، وإلى هذا ذهب الإمام الغزالي، والإمام الرازي وغيرهما.

(2) المعجم الوجيز صـ 432 وكذا المعجم الفلسفي ج 2 صـ 99.

وذهب العلماء إلى أن كلا من العلم والمعرفة إنما يكونان مسبوقين بالجهل، ومن ثم أتى الاشتراك في المعنى،وهذا إنما يكون في حق الإنسان، أما بالنسبة لله تعالى فقد اصطلح على أن الحق سبحانه منزه عن سابقة الجهل وعن الاكتساب؛ لأنه تعالى يعلم ما كان، وما لا يكون لو كان كيف يكون، وعلمه صفة قديمة بقدمه قائمة بذاته.[1]

الأدلة النقلية على إثبات صفة العلم:

أثبت علماء الأشاعرة صفة العلم لله تعالى من خلال عدد من الأدلة النقلية والعقلية، بل إنه حال تصفحهم لكتاب الله سبحانه وتعالى واستخراجهم منه ما يدل على إثبات العلم لله سبحانه وتعالى، فلسفوا معاني الآيات القرآنية واستنبطوا منها العديد من الدلالات العقلية التي تعين على إثبات هذه الصفة وبيان أحكامها، من ذلك قول الحق سبحانه في سورة البقرة ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ البقرة 29. فدل هذا القول على انكشاف كافة الأشياء لعلم الله تعالى الثابت له في الأزل، ومن ثم ذهب علماء الأشاعرة في تعليقهم على هذه الآية إلى أن إثبات العلم مرتب على الخلق فقالوا «الحق سبحانه وتعالى عليم بما خلق، وهو خالق كل شيء، فوجب أن يكون عالما بكل شيء، فهو العالم والعليم بجميع المعلومات بعلم قديم أزلي واحد قائم بذاته»[2] ثم ربط علماء الأشاعرة هذه الآية وما رتب عليها بعدد من الآيات الدالة على نفس المعنى مثل قول الحق سبحانه وتعالى ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ النساء 166، وقوله سبحانه وتعالى ﴿فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾ هود 14. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ ﴾ الأعراف 7. وقوله سبحانه وتعالى ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ الأنعام 59.

وقوله سبحانه وتعالى ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ فاطر 11.

(1) المصباح المنير صـ 421.

(2) الجامع لأحكام القرآن ج 1 صـ 305.

ويقول الإمام الرازي في بيانه لهذه الآية : إشارة إلى كمال العلم فإن ما في الأرحام قبل الانخلاق بل بعده، ما دام في البطن لا يعلم حاله أحد. كيف والأم الحامل لا تعلم منه شيئا؟! فدل بذلك على كمال علمه»[1].

كذلك استدلوا بقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾ الملك 14. يقول الإمام الرازي رابطا الخلق بالعلم في الآية الكريمة: «من خلق شيئا لابد أن يكون عالما بمخلوقه، وهذه المقدمة كما أنها مقررة بهذا النص فهي أيضا مقررة بالدلائل العقلية؛ وذلك لأن الخلق عبارة عن الإيجاد والتكوين على سبيل القصد، والقاصد إلى الشيء لابد وأن يكون عالما بحقيقة ذلك الشيء فإن الغافل عن الشيء يستحيل أن يكون قاصدا إليه، وكما أنه ثبت أن الخالق لابد أن يكون عالما بماهية المخلوق لابد وأن يكون عالما بكميته؛ لأن وقوعه على ذلك المقدار دون ما هو أزيد منه أو انقص لابد وأن يكون بقصد الفاعل واختياره، والقصد مسبوق، فلابد وأن يكون قد علم ذلك المقدار وأراد إيجاد ذلك المقدار حتى يكون وقوع ذلك المقدار أولى من وقوع ما هو أزيد منه أو انقص منه، وإلا يلزم أن يكون اختصاص ذلك المقدار بالوقوع دون الأزيد أو الأنقص ترجيحا لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال. فثبت أن من خلق شيئا فإنه لابد أن يكون عالما بحقيقة ذلك المخلوق وبكميته وكيفيته»[2].

وهكذا انطلق علماء الأشاعرة من آيات القرآن الكريم، فأثبتوا للحق سبحانه الإحاطة التامة، والعلم الشامل بالأشياء وحقائقها.

الأدلة العقلية على إثبات صفة العلم لله سبحانه وتعالى :

وبجانب الأدلة النقلية التي تدل على إثبات العلم لله سبحانه وتعالى نجد علماء الأشاعرة وقد استخدموا البراهين العقلية للتدليل على ذات المسألة، فكان من أول ما قدم لديهم:

(1) مفاتيح الغيب ج 13 صـ 33، ويرجع الإبانة صـ 66.

(2) المرجع السابق ج 15 ص 265.

برهان «الإتقان والإحكام» وهو برهان استخدموه من قبل في إثبات القدرة والإرادة، فتركيب الكائنات وإحكامها وإبداعها لا يتصور إلا أن يكون من خلال قدرة مؤثرة موجدة، وإرادة مخصصة له عن غيره، ولما يصلحه في ذاته، ولا يتم ذلك كله إلا عن علم كامل وإحاطة شاملة، بها يكون تمام الانكشاف.

وعلماء الأشاعرة عندما استخدموا هذا الدليل للبرهنة على صفة العلم من خلاله انطلقوا من آيات القرآن الكريم وعلى الأخص من قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخۡفَىٰ عَلَيۡهِ شَيۡءٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ ﴿٥﴾ هُوَ ٱلَّذِي يُصَوِّرُكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡحَامِ كَيۡفَ يَشَآءُۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴿٦﴾ ﴾آل عمران 5-6.

يقول الإمام الرازي: هذه الآية إشارة إلى كمال علمه سبحانه، والطريق إلى إثبات كونه تعالى عالما لا يجوز أن يكون هو السمع؛ لأن معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات، بل الطريق إليه ليس إلا الدليل العقلي؛ وذلك هو أن نقول: إن أفعال الله تعالى محكمة متقنة، والفعل المحكم المتقن يدل على كون فاعله عالما، فلما كان دليل كونه تعالى عالما هو ما ذكرناه فحين أدعى كونه عالما بكل المعلومات بقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخۡفَىٰ عَلَيۡهِ شَيۡءٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ آل عمران 5. اتبعه بالدليل العقلي الدال على ذلك، وهو أنه هو الذي صور في ظلمات الأرحام هذه البنية العجيبة والتركيب الغريب، وركبه من أعضاء مختلفة في الشكل والطبع والصفة، فبعضها عظام، وبعضها غضاريف، وبعضها شرايين، وبعضها أوردة وبعضها عضلات. ثم إنه ضم بعضها إلى بعض على التركيب الأحسن والتأليف الأكمل وذلك يدل على كمال قدرته.... ويدل على كونه عالما من حيث أن الفعل المحكم لا يصدر إلا عن العالم»(1).

(1) مفاتيح الغيب ج 4 صـ 163 وكذا اللمع صـ 25، وكذا أصول الدين صـ 15، الاقتصاد في الاعتقاد صـ 128.

ويرى الإمام الأمدي أن الفلاسفة لم يعتمدوا هذا الدليل في إثبات العلم الإلهي. إذ لو أخذوا به لالتزموا علمه تعالى بالجزئيات وهم لا يقولون به»[1]. وبجانب ما تقدم نجد برهان الكمال، وقد قرره علماء الأشاعرة ليثبتوا العلم الإلهي من خلاله، وقد وجد هذا الدليل عند الإمامين الأشعري والأمدي وغيرهما في صياغات متباينة، بيد أنها تؤدي إلى معنى واحد.

يقول الإمام الأمدي: «إن الحق سبحانه وتعالى لو لم يكن متصفا بالعلم لكان ناقصا إلى من له العلم من مخلوقاته وهو محال»[2].

والإمام الأمدي وإن كان يرى صلاحية الكمال لإثبات العلم بيد أنه يؤثر في المسألة برهان آخر وهو برهان القصد والاختيار.

وخلاصة هذا الدليل: «أن الحق سبحانه وتعالى فاعل لكل شيء بالقصد والاختيار، وهذا يستلزم ضرورة تمام الإحاطة بما يقصد إليه ويخلقه، وإلا لما أمكن له تميزه عما سواه أو تخصيصه ببعض الأمور دون بعض، ومن كان هذا شأنه في الخلق لزم أن يكون عالما بكل ما يخلق»[3] ، وهذا ما يدل عليه قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ الملك 14.

وهذا الدليل له مكانته عند الأمدي وإن كان قد سبقه الإمام الرازي إليه[4]، إلا أن الأمدي قد خلصه من أكبر عيوبه عند الإمام الرازي، وهو ربطه إياه بفكرتي التصور

(1) غاية المرام صـ 87 وقد اعتمد الفلاسفة دليلا مؤداه أن طبيعة الوجود الإلهي عقلية محضة، ومن ثم فلابد أن يعلم ذاته، وإذا علم ذاته فلابد أن يعلم غيره= إذ هو مبدأ وعلة له. وهذا الدليل غير مسلم؛ لأن قولهم الوجود الإلهي عقل محض غير مسلم لهم كما أن هذا الدليل يفيد إمكانية العلم لا وجوبه كما أنه يدل على إثبات العلم مطلقا، فلا وجه لقصره على الكليات دون الجزئيات.

(2) غاية المرام صـ 78، وكذا الإبانة صـ 45.

(3) غاية المرام صـ 78، ويراجع الأمدي وآراؤه الكلامية صـ 251.

(4) أصول الدين صـ 52، وكذا فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية صـ 306.

والتصديق الإنسانيتين[1]. كما أننا نلحظ فيه تضمنه إثبات العلم الكلي والجزئي لله سبحانه وتعالى.

وإذا كان ما تقدم من أدلة تفيد إثبات شمول العلم لله تعالى، فإننا نرى الإمام الغزالي يستخدم قياس الأولى في إثبات العلم بالذات والصفات بمعنى أن من ثبت علمه بغيره ثبت له من باب أولى العلم بذاته وصفاته.

يقول الإمام الغزالي: إن الموجودات منقسمة إلى قديم وحادث، والقديم عالم بذاته وصفاته، ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم، فيجب ضرورة أن يكون بذاته عالما وصفاته إن ثبت أنه عالم بغيره ومعلوم أنه عالم بغيره؛ لأن ما ينطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب... وإذن قد ثبت أنه عالم بذاته وبغيره»[2]

أحكام العلم عند الأشاعرة:

لعلنا نلحظ فيما تقدم من حديث عن الصفات عند علماء الأشاعرة أنهم يصدرون آراءهم عن مبدأ واحد وهو: إثبات التنزيه للباري سبحانه عما لا يليق به، من هذا المنطلق أثبتوا للعلم أحكاما منها:

(1) أن علم الحق تعالى قديم يتنزه عن الضرورة والنظر[3] ، وعلى هذا فلا مجال لتوهم دلالة بعض النصوص القرآنية على حدوث العلم مثل قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ﴾ محمد 31. فهذه الآية معناها: «أي: نعلم المجاهدين من غير المجاهدين، ويدخل في علم الشهادة بعد أن علمه علم غيب»[4]. فهذه الآية إنما هي على حسب حال المخاطب أي حتى نعلم من يجاهد منكم مجاهدا، ومن يصبر منكم صابرا، وهذا لا يكون إلا حين جهادهم وحين صبرهم، أما قبل أن يجاهدوا ويصبروا فإنما علمهم

---

(1) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية صـ 308، وكذا الأمدي وآراؤه الكلامية صـ 253.

(2) الاقتصاد في الاعتقاد صـ 127.

(3) العقيدة الوسطى صـ 169.

(4) مفاتيح الغيب ج 14 صـ 31.

سيجاهدون وسيصبرون، فليس في هذا تغير في العَالِمِ ولا في العلم، بل في إضافة العلم إلى المعلوم المتغير[1].

(2) يترتب على الحكم السابق حكم أخر، وهو وحدة العلم وشموله، فعلم الله تعالى واحد شامل للحاضر والماضي والمستقبل، والواجب والجائز والمستحيل.

يقول الإمام الشهرستاني :«لا يتجدد لله تعالى حكم، ولا يتعاقب عليه حال، ولا تتجدد له صفة، بل هو تعالى متصف بعلم واحد قديم متعلق بها لم يزل ولا يزال وهو محيط بجميع المعلومات على تفاصيلها من غير تجدد وجه العلم، أو تجدد تعلق، أو تجدد حال له؛ لقدمه، والقدم لا يتغير ولا يتجدد له حال»[2] .

ويقول الإمام البغدادي: «قال أصحابنا : -أجمع أهل الحق- أن علم الله واحد ليس بضروري ولا مكتسب، ولا عن استدلال ونظر، وأجمعوا على أنه محيط بجميع المعلومات يعلم به ما كان قد علم به جميع معلوماته ما كان منها وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون، وقد علم به أيضا استحالة المحالات، وعلم علمه بنفسه»[3].

والواقع أن هذا الفهم المستقيم لأهل السنة لعلاقة صفة العلم الأزلية بالمعلومات المتغيرة فهم حقيق بالتقدير، فلم تزلزل أقدامهم مسألة تغير المعلومات من حال إلى حال، ولتكن تلك التغيرات مادية متشخصة، أو فلتكن زمانية متبدلة فذلك كله في دائرة متعلقات الصفة، أما ذات الصفة فلا مساس بها ومن باب أولى فلا مساس بذات العالم سبحانه وتعالى»[4].

---

(1) هوامش على العقيدة صـ 214 وهذا رد على ما ذهب إليه الجهم بإثبات علوم الحداثة للرب وزعم أن المعلومات إذا تجددت أحدثت تجددا في علم الباري.. الإرشاد صـ 103 غاية المرام صـ 280، أصول الدين للبغدادي صـ 95.

(2) نهاية الإقدام صـ 218.

(3) أصول الدين للبغدادي صـ 95، وكذا أصول الدين للرازي صـ 52.

(4) هوامش على العقيدة صـ 211.

من أوجه الفرق بين علم الله وعلم الإنسان:

إذا ما تقرر لدينا في أحكام العلم وحدة العلم الإلهي وعدم تغيره، فإنه يظهر لنا جوهر الفرق بين علم الله القديم الذي لا فرق فيه بين المقدر والمحقق والمنجز والمتوقع، وبين علم الإنسان الحادث المتغير بتغير الحوادث. ومن ثم نجد الإمام الرازي يذكر لنا أوجها من الفروق بين علم الله تعالى وعلم الإنسان، منها:

- أن علمه سبحانه وتعالى واحد وبه يعلم جميع المعلومات بخلاف علم العبد.
- علم الله لا يتغير بتغير المعلومات بخلاف علم العبد.
- علمه سبحانه غير مستفاد من الحواس، ولا من الفكر بخلاف علم العبد.
- أن علمه سبحانه وتعالى ضروري الثبوت ممتنع الزوال، قال تعالى ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ البقرة 255. وقال تعالى ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ مريم 64. وعلم العبد جائز الزوال.
- أن الله سبحانه وتعالى لا يشغله علم عن علم بخلاف العبد.
- أن معلوماته سبحانه وتعالى غير متناهية بخلاف علم العبد[1].

موقف ابن تيمية من صفة العلم:

تعرض ابن تيمية لمسألة علم الله سبحانه وتعالى، فذكر عددا من الأدلة النقلية التي تشهد لها ،وتدل عليها مثل قول الحق سبحانه وتعالى ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ التحريم 2. وقوله سبحانه ﴿ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ﴾ الحديد 4. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ الأنعام 59. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًۢا ﴾ الطلاق 12»[2].

(1) لوامع البينات صـ 234، 233.

(2) تراجع الأدلة النقلية عند ابن تيمية في المنحة الإلهية صـ 23، وكذا شرح العقيدة الواسطية صـ 40،41.

الأدلة العقلية على إثبات صفة العلم عند ابن تيمية:

أثبت ابن تيمية العلم الإلهي عن طريق برهان «الكمال» كما فعل علماء الأشاعرة من قبل، فبين أن المتصف بالعلم أكمل ممن لا يتصف به، والكمال ثابت لله تعالى فيجب إثبات صفة العلم له.

يقول ابن تيمية: نعلم بالضرورة أن ما يكون حيا عليما... أكمل مما لا يكون كذلك، وإذا كان مجرد إثبات هذه الصفات من الكمال، ومجرد سلبها من النقص وجب ثبوتها لله تعالى»[1].

ويقول في موضع آخر: نحن نعلم بالضرورة أن الخالق أكمل من المخلوق، وأن الواجب أكمل من الممكن، ونعلم ضرورة أنا إذا فرضنا شيئين: أحدهما عالم، والآخر غير عالم، كان العالم أكمل منه فإذا لم يكن الخالق سبحانه وتعالى عالما يلزم أن يكون جاهلا وهو ممتنع»[2].

كذلك نجد ابن تيمية قد تابع علماء الأشاعرة في إثبات العلم عن طريق «الإحكام والإتقان»، فيقول: إن المخلوقات فيها من الإحكام والإتقان ما يستلزم علم الفاعل لها؛ لأن الفعل المحكم المتقن يمتنع صدوره عن غير عالم»[3]

ثم نرى الإمام ابن تيمية يتابع الإمامين الرازي والأمدي في برهان «القصد والاختيار»؛ ليثبت من خلاله كذلك العلم الإلهي على نحو ما فعلا فيقول: «إن إيجاده للأشياء هو بإراداته، والإرادة تستلزم تصور المراد قطعا، وتصور المراد هو العلم، فكان الإيجاد مستلزما للإرادة، والإرادة مستلزمة للعلم، فالإيجاد مستلزم للعلم»[4].

كذلك نجد ابن تيمية يتابع الإمام الأشعري في الإبانة، والجويني في الإرشاد في إثبات العلم عن طريق قياس الغائب على الشاهد، فيقول :«كل علم في الممكنات التي هي المخلوقات فهو منه، ومن الممتنع أن يكون فاعل الكمال عاريا منه، بل هو أحق، والله

(1) الأكملية صـ 35، ومجموع الفتاوى ج 6 صـ 89.

(2) الأصفهانية صـ 44.

(3) الأصفهانية صـ 44، ويقارن بالأربعين للإمام الغزالي صـ 9،8، وكذا اللمع صـ 25 والإبانة صـ 45.

(4) الأصفهانية صـ 44، ويقارن غاية المرام صـ 87، وكذا أصول الدين صـ 52.

سبحانه وتعالى - وله المثل الأعلى- لا يستوي هو والمخلوق لا في قياس تمثيل ولا قياس شمول، بل كل ما أثبت لمخلوق فالخالق به أحق»(1).

وهكذا استدل الإمام ابن تيمية على إثبات العلم لله تعالى بعين البراهين والأدلة التي استدل بها علماء الأشاعرة على إثباته للباري سبحانه.

موقف ابن تيمية من شمول العلم الإلهي:

مر بنا أن علماء الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن صفة العلم صفة انكشاف أي: تكشف للحق تعالى الموجودات والمعدومات والممتنعات، وهذا يدل على كمال الإحاطة والشمول بهذه الصفة، بيد أن الإمام ابن تيمية يرى أن المعدوم لا يتعلق علم الباري به إلا عند وجوده، ويستشهد على ذلك بقول الحق سبحانه ﴿حَتَّىٰ نَعۡلَمَ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ مِنكُمۡ﴾ محمد 31.

ويعلق الإمام ابن تيمية على هذه الآية بقوله «إنما يريد حتى نراه فيكون معلوما موجودا: لأنه لا جائز أن يكون يعلم الشيء معدوما من قبل أن يكون»(2).

وهذا الكلام غير مسلم للإمام ابن تيمية لما يلي:

(1) عدم جوازه علم الشيء حال عدمه إنما يصدق في حق البشر، فكيف نقيس علم الله تعالى الشامل المحيط الذي هو علة في وجود الأشياء بعلم البشر القاصر المحدود بالزمان والمكان.

(2) يترتب على ما ذكره الإمام ابن تيمية أن هناك أشياء في ملك الله سبحانه وتعالى ولا يعلمها الله. من جملتها المعدومات وهذا لا يجوز.

(3) أن ما ذكره علماء الأشاعرة بصدد هذه المسألة يتلاءم مع التنزيه ويليق بكمال الألوهية، إذ نص علماء الأشاعرة كما مر على شمول العلم الإلهي وعمومه لكافة أقسام الحكم العقلي، وهذا يليق بكمال الإلوهية بخلاف ما ذهب إليه ابن تيمية.

---

(1) الأصفهانية صـ 44، ويقارن بالإرشاد صـ 82، والإبانة صـ 45.

(2) الحموية صـ 360.

(4) أن مذهب ابن تيمية في هذه المسألة يتلاءم مع رأيه في قضية أخرى وهي «تجدد العلم عند تغير المعلوم» ، فهو يجوز ذلك بناء على نسق مذهبه العام في جواز قيام الحوادث بذات الله سبحانه وتعالى، وهذا ما سنبينه في موضع لاحق إن شاء الله.

(5) أما بالنسبة للآية الكريمة والتي فسرها الإمام ابن تيمية بقوله عن المعلوم «نراه فيكون معلوما موجودا» فإن ما ذكره غير مسلم به؛ لأنه يوحي بعدم تعلق العلم به قبل رؤيته ووجوده، وإنما يجوز أن نقول بأنه علم واحد قديم تنكشف لديه كافة الأشياء، بيد أن المعلوم قد انتقل فيه من الغيب إلى الشهادة ومن الظهور إلى الخفاء أو هو كما مر» على حسب حال المخاطب أي حتى نعلم من يجاهد منكم مجاهدا ،وهذا لا يكون إلا في حين جهادهم، أما قبل أن يجاهدوا فإنما علمهم سيجاهدون فليس في هذا تغير في العلم ولا في العالم بل في إضافة العلم إلى المعلوم المتغير»[1].

وقال ابن عباس في تفسير الآية «حتى نعلم» :حتى نميز.

وقال الإمام على رضوان الله تعالى عليه: «حتى نعلم حتى نرى»[2] والفرق بين تفسير الإمام على وتفسير ابن تيمية أن الرؤية عند الإمام على مرتبة على العلم والانكشاف الأزلي. أما عند الإمام ابن تيمية فالعلم مرتب على الرؤية. وفرق كبير بين الاثنين، فعلى تفسير الإمام على «العلم علة في وجود الأشياء» وعلى تفسير ابن تيمية «العلم معلول للأشياء». ويقول الإمام القرطبي في توجيه العلم في الآية إنه «هو العلم الذي يقع به الجزاء؛ لأنه سبحانه إنما يجازيهم بأعمالهم لا بعلمه القديم، لأنهم إذا أمروا بالعمل يشهد منهم ما عملوا فالجزاء بالثواب والعقاب يقع على علم الشهادة»[3] .

---

(1) هوامش على العقيدة النظامية صـ214.

(2) الجامع لأحكام القرآن ج 9 صـ6304.

(3) المرجع السابق ج 9 صـ6304، ويراجع الإمام البيضاوي أنور التنزيل وأسرار التنزيل ج 2 صـ267.

وعلى هذا فعلم الله سبحانه وتعالى ينكشف له كافة الأشياء بأحوالها أزلا فهو يعمها ثم يكون الجزاء عند تحقق ما انكشف للعلم في الأزل.

موقف ابن تيمية من وحدة العلم الإلهي وعدم تجزئه أو تغيره:

مر بنا أن أهل السنة في سبيل تحقيق التنزيه للذات العلية قرروا وحدة العلم الإلهي، ولم يتنازلوا عن ذلك، بيد أنهم اختلفوا في تعلق العلم بالمعلوم فمنهم من ذهب إلى اختلاف التعلقات والإضافات مؤكدا أن هذا الاختلاف لا يوجب تغيرا في الصفة ولا في ذات العالم.

ومنهم من ذهب إلى وحدة العلم مع عدم تجدد الأحكام وتعاقب الأحوال فالحق سبحانه وتعالى متصف بعلم واحد متعلق بها لم يزل وما لا يزال محيط بتفاصيل المعلومات.(1) وعلى هذا فإن كلا الفريقين قد أوصد الباب كلية أمام قضية التغير في الصفات القديمة وهذا محل اتفاق بين أهل السنة.

ولكن هذا الموقف التنزيهي من أهل السنة لم يرض الإمام ابن تيمية ، فأخذ في مهاجمته قائلا «كثير من النظار كابن كلاب وموافقيه كالأشعري وأكثر متابعيه من أهل الكلام والرأي وأبي المعالي الجويني، وأبي الوليد الباجي وأبي منصور الماتريدي وغيرهم يقولون: إنه يعلم المعلومات كلها بعلم واحد، وإن كان جمهور العقلاء يقولون: إن فساد هذا معلوم بالضرورة بعد التصور التام(2).

ومن ثم نرى ابن تيمية يذهب إلى أن العلم الإلهي ليس علمًا واحدا، وإنما هو علم متجدد متغير مستأنف تبعا لتغير المعلومات، ويستشهد على ذلك بقول الحق سبحانه وتعالى ﴿ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ ﴾ العنكبوت 3. ثم يقول معقبا على هذه الآية «فأقر التلاوة على

(1) يراجع هوامش على العقيدة النظامية صـ 208,209.

(2) شرح العقيدة الأصفهانية صـ 48.

استئناف العلم من الله عز وجل؛ لأنه من ليس له علم بما يريد أن يصنعه لم يقدر أن يصنعه»(1) .

ونحن نقر ابن تيمية فيما ذهب إليه من توقف الصنعة على العلم، ولكن لا نقره على استئناف ذلك العلم وتجدده لدى مباشرة كل صنعة، فهذا ما لا يجوز في حق الله؛ لأن العلم الإلهي واحد لا يستأنف ولا يتجدد عند كل فعل. فلفظ مستأنف الذي يستخدمه ابن تيمية واصفا به علم الله سبحانه وتعالى لفظ موهم عند علماء اللغة يقال «أمر أنف» أي مستأنف لم يسبق به قدر ولا علم، وإنما يعلم بعد وقوعه، يقول الشريف الرضي:

عصائب ما استنام الفخار وضيعها... ولا استأنف الضر الجديد مهانها

فهو لفظ يعني الابتداء الجديد، ومنه حديث ابن عمر «إنما الأمر أنف، ومنه قول القائل «روضة أنف» أي مستجدة لم تطأها الماشية»(2).

أما بالنسبة للآية الكريمة والتي استشهد ابن تيمية بها، فإن ابن المنير في حاشيته على الكشاف يرى أن فيها إيهاما بمذهب فاسد، وهو اعتقاد أن العلم بالكائن غير العلم بأن سيكون، ثم يقول معقبا على كلامه السابق: والحق أن علم الله سبحانه وتعالى واحد يتعلق بالموجود زمان وجوده، وقبله وبعده على ما هو عليه، وفائدة ذكر العلم ها هنا وإن كان سابقا على وجود المعلوم التنبيه بالسبب عن المسبب وهو الجزاء، كأنه قال تعالى لنعلمنهم فلنجزينهم بحسب علمه فيهم.(3)

ويقول الإمام الرازي: «فليعلمن أي فليظهرن الله، وقد ظن البعض أن حمل الآية على ظاهرها يوجب تجدد علم الله، ثم يقول في الإجابة على ذلك إن علم الله صفة يظهر فيها كل ما هو واقع كما هو واقع. فقبل التكليف كان الله يعلم أن زيدا مثلا سيطيع، وعمرا سيعصي،

---

(1) الحموية صـ 36 وما بعدها.

(2) خزانة الأدب ج 2 صـ 479.

(3) يراجع الإمام الزمخشري الكشاف ج 3 صـ 439 دار الكتاب العربي بيروت وبها مشه حاشية ابن المنير.

ثم وقت التكليف والإتيان يعلم أنه مطيع والآخر عاص، وبعد الإتيان يعلم أنه أطاع والآخر عصى، ولا يتغير علمه في شيء من الأحوال، وإنما المتغير المعلوم»[1].

ويضرب الإمام الرازي لذلك مثلا فيقول :«إن المرآة الصافية الصقيلة إذا علقت من موضع وقوبل بوجهها جهة، ولم تحرك ثم عبر عليها زيد لابسا ثوبا أبيض ظهر فيها زيد في ثوب أبيض، وإذا عبر عليها عمرو في لباس أصفر يظهر فيها كذلك. يقع في ذهن أحد أن المرآة في كونها حديدا تغيرت، أو يقع له أنها في تدويرها تبدلت، أو يذهب فهمه إلى أنها في صقالتها اختلفت أو يخطر بباله أنها عن سكانها انتقلت، لا يقع لأحد شيء من هذه الأشياء ويقطع بأن المتغير الخارجات. فأفهم علم الله من هذا المثال، بل أعلى من هذا المثال، فإن المرآة ممكنة التغير وعلم الله غير ممكن عليه ذلك»[2].

وعلى هذا فالعلم الإلهي واحد لا يعتريه استئناف أو تغيير، وهذا ما يخلص إليه الإمام الغزالي بعد أن ضرب لذلك مثلا شابه ما ذكره الإمام الرازي فيقول «وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله عز وجل فهو سبحانه وتعالى يعلم الأشياء بعلم واحد في الأزل والأبد، والحال لا يتغير»[3].

ثم نرى الإمام ابن تيمية يذكر الآراء حول العلم الإلهي فيقول: «الناس المنتسبون إلى الإسلام في علم الله باعتبار تعلقه بالمستقبل على ثلاثة أقوال»[4]. ثم يذكر رأي الأشاعرة فيقول: «أحدهما : أنه يعلم المستقبلات في علم قديم، ولا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة، وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم، وهذا قول طائفة من الصفاتية من الكلابية والأشعرية ومن وافقهم»[5].

---

(1) مفاتيح الغيب ج 12 صـ 341.

(2) مفاتيح الغيب ج 12 صـ 341.

(3) الإمام الغزالي تهافت الفلاسفة صـ 212،213 تح/ د سليمان دنيا ط 7 دار المعارف.

(4) رسالة في تحقيق علم الله جامع الرسئل ج 1 صـ 177.

(5) المرجع السابق صـ 177، 178.

ثم يذكر ابن تيمية رأيه في القضية فيقول ناسبا إياه إلى السلف «والقول الثالث أنه يعلمها قبل حدوثها ويعلمها بعلم آخر حين وجودها، وهذا قول السلف..... فهل يتجدد له علم آخر؟ أم علمه به معدوما هو علمه به موجودا»[1].

ثم يعقب ابن تيمية على القول الأول وهو أنه يتجدد له علم آخر بقوله: «وهذا هو الذي يدل عليه صريح المعقول ويدل عليه صحيح المنقول وعليه دل القرآن في أكثر من عشر مواضع وهو الذي جاءت به الآثار عن السلف»[2] ولست أدري هل عرف السلف ذلك في مباحثهم وفي كلامهم؟! ثم نرى الإمام ابن تيمية يهاجم الأشاعرة ناقما منهم ما ذهبوا إليه من أنه لا يتجدد له سبحانه وتعالى عند وجود المعلومات نعت ولا صفة، مبينا أنهم ما قالوا ذلك إلا لنفيهم لحلول الحوادث في ذات الله؛ لأنه يلزم من ذلك التغير في ذات الله والتغير من حجج الفلاسفة على نفي علم الله، حيث قالوا: «العلم بالمتغيرات يستلزم أن يكون علمه بأنه الشيء سيكون غير علمه بأنه كان فيلزم أن يكون محلا للحوادث، وهم ليس لهم على نفي هذه اللوازم حجة أصلا، والكلابية ونحوهم لما اعتقدوا أن القديم لا تقوم به الحوادث قالوا: لأنها لو قامت به لم يخل منها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث[3] .

وانطلاقا من ذلك كان قول أحد المعاصرين ممن شايع ابن تيمية :«ومما سبق تتبين حقيقة الخلاف وعلاقته بمسألة حلول الحوادث التي جعل الأشاعرة منعها أحد أصولهم التي لا يتنازلون عنها، ومما سبق أيضا يتبين المذهب الحق في ذلك، وأن الله يعلم الشيء كائنا بعد وجوده مع علمه السابق به بعد وجوده ،وأن علمه الثاني والأول ليس واحدا، وهذا هو الذي دل عليه القرآن مثل قوله تعالى ﴿فَلَيَعۡلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعۡلَمَنَّ ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾ العنكبوت 3. وقوله ﴿وَلَنَبۡلُوَنَّكُمۡ حَتَّىٰ نَعۡلَمَ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ مِنكُمۡ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ محمد 31.

(1) المرجع السابق صـ 179.

(2) درء التعارض ج 1 صـ 17 ويراجع موقف ابن تيمية من الأشاعرة ج 3 صـ 155.

(3) ابن تيمية الرد على المنطقين صـ 462 وما بعدها ج 1 ترجمان السنة باكستان 1976.

فالعقل والقرآن يدلان على أن علمه تعالى بالشيء بعد فعله قدرا زائدا عن العلم الأول، وتسمية ذلك تغيرا أو حلولا لا يمنع من القول به مادام دالا على الكمال لله سبحانه وتعالى من غير نقص، وما دامت أدلة الكتاب والسنة تعضده»[1].

والواقع أن هذا الكلام لا يقبله منزه بحال من الأحوال لما يلي:

(1) أن القول بتجدد العلم الإلهي لدى تجدد المعلومات المتغيره. يورث ذلك تغيرا في صفات الباري وذاته، وهذا مما لا شك فيه من أمارات الحدوث.

(2) أن ما ذكره ابن تيمية يؤازر به مذهب الجهمية في المسألة وهو الذي ما فتئ يهاجمهم في مختلف كتبه واصفا إياهم بالمروق والضلال.

(3) أن العلم الإلهي سابق على وجود الأشياء فكيف يتجدد بحدوثها؟!

(4) أن هذا القول من ابن تيمية يفضي إلى حدوث العلم، وهذا بدوره يفضي إلى تسلسل العلوم الحادثة وهو محال.

(5) وإذا كان ابن تيمية قد ذهب إلى سبق العلم على المعلوم، وتجدده بتجدده ألا يلزمه ذلك التسليم بالسبق أنه غير مرتبط بحدوث موضوعه؟ [2]

(6) إن ابن تيمية فيما ذكره في هذا النص لم يفرق بين علم الله وعلم البشر، وعدم التفرقة هذه هي التي أوقعته فيما لزمه من تناقضات، في حين أنه كان ينبغي عليه أن يستحضر قول الحق سبحانه وتعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ الشورى 11. ليعتصم به مما لزمه من زلل في الآراء والمسائل العقدية لديه.

(7) كذلك نجد ابن تيمية وقد استشهد على رأيه ببعض الآيات والشواهد القرآنية، والواقع أن هذه الآيات من خلال عرضه لها تعبر عن فهم خاص له في المسألة لا يمكن أن

(1) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ج 3 صـ 1057، وقد استشف هذا الكلام مما ذكره ابن تيمية في الرد على المنطقيين صـ 464، 467 وكذا مجموع الفتاوى ج 16 صـ 304.

(2) غاية المرام صـ 82,83، وكذا نهاية الإقدام صـ 232، وكذا مقالات الإسلاميين ج 2 صـ 164.

يلزم به كافة جموع الأمة وأئمتها، وقد رأينا فيما سبق كيف نظر علماء التفسير إلى هذه الآيات في ضوء الآيات في ضوء ما يليق بالذات العلية من إثبات لكمال التنزيه به مخالفين رأي ابن تيمية فيها.

(8) لا يمل ابن تيمية من نسبة رأيه وثبات فكره إلى السلف، وهنا يكون السؤال هل طرق السلف مثل هذه المباحث في كلامهم؟! وإذا كان الأمر كذلك فليأتنا ومن تابعه بنص مما قالوا يشهد لما ذهبوا إليه.

(9) عاب ابن تيمية ما ذهب إليه علماء الأشاعرة من وحدة العلم وعدم تجدده بتجدد المعلوم واصفا قولهم بأنه مبني على مسألة حلول الحوادث، ولست أدري ماذا ينقم ابن تيمية من الأشاعرة في هذه المسألة؟ وقد أكدوا عليها مانعين إياها في حق الله سبحانه وتعالى نظرا لما تخل به من كمال التنزيه الثابت لله سبحانه وتعالى، ونظرا لما تجره من مفاسد تجعل الذات العلية محلا للتغير والحوادث، وغير ذلك مما لا يليق بذات الله سبحانه وتعالى.

(10) وقع أتباع ابن تيمية في خطأ معيب حينما قرنوا الكمال بالحلول والتغير والتشبيه، فأي كمال هذا يليق بذات الله؟!.

إن الكمال الحقيقي مؤسس على التنزيه وهو ما ذهب إليه أهل السنة أما ما ذهب إليه ابن تيمية وأتباعه من جعل التغير أمارة من أمارات الكمال، فهذا قد يجوز في حق المخلوق ولا يجوز بحال في حق الخالق، ولله سبحانه وتعالى المثل الأعلى. فهب أن رجلا قد أثبتنا له الغنى فهل يجوز في حكم الشرع والشرف والأخلاق أن نقول: إن ذلك قد تحقق له بالسرقة والرشوة والإفساد في الأرض، وهذا لا ضير فيه ما دمنا قد توصلنا به إلى إثبات الغنى المطلق والثراء الفاحش له؟! إن من عنده مسحة عقل يقول حتما هذه سبة في حقه ينبغي أن تمحي عنه، ولا يمكن أن يكون ذلك شرفًا يتفاخر به.

المبحث الرابع

الحياة

يذكر الإمام الرازي أن صفة الحياة من الصفات التي اتفق العقلاء على إثباتها للحق سبحانه وتعالى»[1].

وقد عَرّف علماء الأشاعرة الحياة بأنها «صفة قائمة بالذات لأجلها لا يمتنع عن الذات أن تعلم وتقدر»[2].

ويعرف الإمام السنوسي الحياة بقوله: «صفة تصحح لمن قامت به أن يتصف بالإدراك»[3].

ثم يبين أن الحياة صفة لا تتعلق بشيء ومعنى كونها لا تتعلق بشيء، أنها لا تقتضي زائدا على القيام بمحلها والصفة المتعلقة هي التي تقتضي زائدا على ذلك، ألا ترى العلم بعد قيامه بمحله يطلب أمرا يعلم به وكذا الحال في القدرة والإرادة ونحوهما.[4]

وبالنظر إلى التعريفين السابقين لصفة الحياة نلمح أمرين يجدر بنا التعرض لهما:

الأمر الأول: يتعلق بالتعريف الأول الذي ذكره الإمام الرازي، وغيره من علماء الأشاعرة.

إذ يمكن أن يعترض عليه بأنه إذا كان معنى الحي هو أنه: «الذي يصح أن يعلم ويقدر، وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات، فكيف يحسن أن يمدح الله نفسه بصفة يشاركه فيها أخس الحيوانات»[5] .

(1) المحصل صـ 167.

(2) الإمام الرازي الأربعين صـ 218، المواقف صـ 130 تح د/أحمد المهدي.

(3) أم البراهين صـ 36.

(4) المرجع السابق صـ 36.

(5) مفاتيح الغيب ج 6 صـ 541.

وكان من الممكن أن يقال في الجواب: إن حياة الخالق غير حياة المخلوق، وهذا القدر يكفي في الإجابة على هذا الاعتراض. بيد أن الإمام الرازي له نظرة في الجواب جديرة بالاعتبار يعبر عنها بقوله: «والذي عندي في هذا الباب أن الحي في أصل اللغة ليس عبارة عن هذه الصفة، بل كل شيء كان كاملا في جنسه فإنه يسمى حيا ألا ترى أن عمارة الأرض الخربة تسمى إحياء الموات، قال تعالى ﴿ فَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحۡمَتِ ٱللَّهِ كَيۡفَ يُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآ ﴾ الروم 50. قال سبحانه وتعالى ﴿إِلَىٰ بَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَحۡيَيۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا ﴾ فاطر 9.

والصفة المسماة في عرف المتكلمين إنما سميت بالحياة؛ لأن كمال حال الجسم أن يكون موصوفا بتلك الصفة، فلا جرم سميت تلك الصفة حياة، وكمال حال الأشجار أن تكون مورقة خضرة ، فلا جرم سميت هذه الحالة حياة ، وكمال الأرض أن تكون معمورة، فلا جرم سميت هذه الحالة حياة، فثبت أن المفهوم الأصلي من لفظ الحي كونه واقعا على أكمل أحواله وصفاته، وإذا كان كذلك فقد زال الأشكال؛ لأن المفهوم من الحي هو الكمال، ولما لم يكن ذلك مقيدا بأنه كامل في هذا دون ذلك دل على أنه كامل على الإطلاق، فكونه سبحانه وتعالى " الحي " يفيد كونه كاملا على الإطلاق، والكامل هو أن لا يكون قابلا للعدم لا في ذاته ولا في صفاته»(1).

أما الثاني: فيقودنا إليه تعريف الإمام السنوسي لصفة الحياة حيث يلاحظ فيه شموله للحياة القديمة والحياة الحادثة، ومن ثم فرق الإمام الغزالي وغيره من المتكلمين بين الحياتين، فذهبوا إلى أن الحياة القديمة صفة أزلية تقتضي صحة العلم وغيره من الصفات الواجبة لله تعالى، وعلى هذا فالحي الكامل المطلق هو الذي يندرج جميع المدركات تحت إدراكه وجميع الموجودات تحت فعله، حتى لا يشذ عن علمه مدرك، ولا عن فعله مفعول، أما الحياة الحادثة فهي كيفية يلزمها قبول الحس والحركة الإرادية بخلاف الحركة الاضطرارية كحركة الحجر

(1) مفاتيح الغيب ج 6 صـ 541.

بحركة محركه، وعلى هذا فالحي من الحوادث حياته بقدر إدراكه وفعله، أضف إلى ذلك أن الأحياء يتفاوتون في مراتبهم بقدر تفاوتهم في إدراكهم[1].

الأدلة النقلية على إثبات الحياة لله تعالى:

وفي سبيل إثبات صفة الحياة استشهد علماء الأشاعرة بعدد من الأدلة النقلية منها قول الحق سبحانه وتعالى ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾ آل عمران 2. وقوله سبحانه وتعالى ﴿ هُوَ ٱلۡحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ غافر 65. وقوله سبحانه وتعالى ﴿ وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ ﴾ الفرقان 58.

ولعلنا نلحظ في الآية الأخيرة تفسيرا للحياة في الآيتين السابقتين حيث فسرت وصف الحق سبحانه بالحي بأنه «الذي لا يموت، ولعل في هذا دلالة قوية على مخالفة الحياة للعلم والقدرة»[2].

يقول الإمام الرازي في جانب من تعليقه على الآيات السابقة «أعلم أنه تعالى إنما تمدح بكونه حيا؛ لأن مراده منه كونه حيا لا يموت، ألا ترى أن الحي الذي يجوز عليه الموت حكم عليه بأنه ميت قال تعالى ﴿ إِنَّكَ مَيِّتٞ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴾ الزمر 30[3].

ويقول في موضع آخر «الحي الذي لا يموت، والقيوم القائم على خلقه بأعمالهم وآجالهم وأرزاقهم، وقولنا الحي القيوم محيط بجميع الصفات المتغيرة في الإلهية»[4].

ولهذا كان قول ابن عباس رضي الله عنهما «أعظم أسماء الله تعالى «الحي القيوم»[5].

---

(1) يراجع المقصد الأسني صـ 102، وكذا تحفة المريد على جوهرة التوحيد صـ 84، وكذا كتاب الحصن والجنة صـ 43.

(2) هوامش على العقيدة النظامية صـ 219.

(3) لوامع البيان صـ 303.

(4) مفاتيح الغيب جـ 4 صـ 70.

(5) لوامع البيان صـ 307 وكذا الجامع لأحكام القرآن جـ 2 صـ 1194.

الأدلة العقلية على إثبات الحياة للحق سبحانه وتعالى:

مر بنا أن علماء الأشاعرة أثبتوا الحياة للحق تعالى بالبراهين النقلية، مستنبطين منها عددا من المعاني التي توضح معنى اتصاف الحق سبحانه وتعالى بالحياة. بجانب ذلك استخدم علماء الأشاعرة البراهين العقلية لإثبات هذه الصفة للحق سبحانه وتعالى متنوعين في مسالك الاستدلال عليها، فنرى الإمام الأشعري يبرهن على هذه الصفة من خلال ما نراه في الكون من صنائع لا يتصور حدوثها إلا من قادر متصف بالحياة.

يقول الإمام الأشعري: «لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من قادر حي؛ لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حي لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة موتى، فلما استحال ذلك دلت الصنائع على أن الله سبحانه وتعالى حي قادر»(1).

ويرى الإمام الغزالي أن إثبات الحياة للحق سبحانه وتعالى تأسيسا على العلم والقدرة أمر ضروري، فيقول في ذلك :«ندعي أنه تعالى حي، وهو معلوم بالضرورة ولم ينكره أحد ممن اعترف بكونه تعالى عالما قادرا فإن كون العالم القادر حيا ضرورة؛ إذ لا يعني بالحي إلا من يعلم ذاته وغيره، والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حيا»(2).

وهذا أمر لا يحتاج إلى دقيق نظر كما يقول الإمام الغزالي(3) بجانب ما تقدم أثبت علماء الأشاعرة صفة الحياة للباري سبحانه من خلال التأمل في الأفعال ذاتها، إذ التأمل فيها يقود إلى إثبات الحياة لمكونها.

يقول الإمام الباقلاني: «إن الفعل يستحيل وجوده من الموات الذي لا حياة له، والله تعالى فاعل الأشياء منشئها فوجب أن يكون حيا»(4)

---

(1) اللمع صـ 26، ابن كثير التفسير ج 1 صـ 304,308.

(2) الاقتصاد في الاعتقاد صـ 128 وكذا الإمام الجويني الإرشاد صـ 63.

(3) المرجع السابق صـ 128.

(4) الإنصاف صـ 34 وكذا التمهيد صـ 46 وكذا المواقف صـ 290.

ثم يعمد الإمام الأمدي إلى فكرة الكمال؛ ليثبت صفة الحياة من خلالها، فعند تمام حديثه على صفتي السمع والبصر، يقول بصورة موجزة :«وعند هذا فينبغي أن يعلم أن المستند في إثبات صفة الحياة ما هو المستند في الإدراكات وباقي الصفات»[1].

ومن الواضح أنه يقصد بكلامه هذا طريقة الكمال التي تقضي أن خالق الحياة والأحياء لا يمكن إلا أن يكون حيًا[2].

وقد كان للعلامة التفتازاني في المسألة اتجاهين:

الأول : «إثبات الحياة عن طريق النظام والإحكام الذي يحيط بالعالم»[3] والثاني: ذهب فيه إلى أن «إثبات الحياة لله سبحانه وتعالى إنما يكون بدلالة النصوص القاطعة وإجماع الأنبياء، وجميع العقلاء شأنها في ذلك شأن صفتي السمع والبصر»[4].

ولعل العلامة التفتازاني بتأكيده على الطريق الثاني قد لمس أن إثبات صفة الحياة عن طريق العلم والقدرة قياسا للغائب على الشاهد قد جر المتكلمين إلى الخوض في مسائل ما كان لهم أن يخوضوا فيها منها: هل الحياة نفس العلم والقدرة؟ أم صفة مصححة للاتصاف بهما؟.

وهذا مبحث أكبر الظن فيه أنه قد بدأ نسج خيوطه على يد الفلاسفة وبعض المعتزلة، فتبعهم في ذلك بعض الأشاعرة الذين انتهوا إلى أن الحياة ليست هي العلم والقدرة وإنما هي صفة تصحح الاتصاف بهما[5].

(1) غاية المرام صـ 133.
(2) الأمدي وآراؤه الكلامية صـ 293.
(3) شرح العقائد النسقية صـ 33.
(4) تهذيب المنطق والكلام صـ 83.
(5) هوامش العقيدة النظامية صـ 218,219.

موقف ابن تيمية من صفة الحياة:

يثبت ابن تيمية صفة الحياة للحق تعالى بعدد من الأدلة النقلية، منها قول الحق سبحانه وتعالى ﴿وتوكل على الحي الذي لا يموت﴾ الفرقان 58. ويرى أن الآية الكريمة فيها «إثبات اسمه الحي كما تضمنت سلب الموت الذي هو ضد الحياة عنه»(1).

كذلك يستشهد بقول الحق سبحانه وتعالى ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ البقرة 255. يقول الإمام ابن تيمية في بيان اقتران القيوم «بالحي» في الآية الكريمة: «إن الوجود الواجب القديم وما يستلزمه من صفات الكمال ودوام ذلك وبقائه، كل ذلك يدخل في اسمه القيوم، واقترانه «بالحي» يستلزم سائر صفات الكمال، فجميع صفات الكمال يدل عليها اسم الحي القيوم، ويدل أيضا على بقائها ودوامها وانتفاء النقص والعدم عنها أزلا، ولهذا كان قوله سبحانه وتعالى ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ أعظم آية في كتاب الله عز وجل كما ثبت ذلك في الصحيح»(2).

ويبين ابن تيمية أن لفظ الحي في الآية الكريمة اسم مختص لله، وإذا أطلق في آيات أخرى مثل قول الحق سبحانه وتعالى ﴿يخرج الحي من الميت﴾ يونس 31. ، فينبغي أن نعلم أنه ليس هذا الحي مثل هذا الحي، فليس للمخلوق أن يشارك الخالق في شيء من خصائصه(3).

الأدلة العقلية على إثبات الحياة للحق سبحانه:

يتابع الإمام ابن تيمية علماء الأشاعرة في إثبات الحياة تأسيسا على العلم والقدرة فيقول: «والدليل على أنه حي علمه وقدرته؛ لاستحالة قيام العلم والقدرة بغير الحي فهذا دليل مشهور للنظار، يقولون قد علم أن من شروط العلم والقدرة الحياة، فإن ما ليس بحي يمتنع أن يكون عالما؛ إذ الميت لا يكون عالما، والعلم بهذا ضروري»(4).

(1) شرح العقيدة الواسطية صـ 39 وكذا المنحة الإلهية صـ 22.

(2) جامع المسائل ج 1 صـ59، ويشير إلى الحديث الذي رواه الإمام مسلم عن أبي بن كعب في هذه الآية رقم 810.

(3) التدمرية (8).

(4) شرح العقيدة الأصفهانية صـ 46.

كذلك أثبت ابن تيمية الحياة للباري سبحانه تأسيسا على فكره الكمال كما فعل علماء الأشاعرة. فيقول في ذلك: «نحن نعلم بالضرورة أن ما يكون حيا أكمل ممن لا يكون كذلك، وإذا كان مجرد إثبات هذه الصفة لله من الكمال ومجرد سلبها من النقص، وجب ثبوتها لله تعالى»[1].

ويستشهد على ذلك ابن تيمية بقول الحق سبحانه وتعالى ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ فهذه الآية كما يبين ابن تيمية تثبت كمال الحياة والقيام لله تعالى.

يقول الإمام ابن تيمية :«إن نفي السنة والنوم يتضمن قيام الحياة والقيام، فهو مبين لكمال أنه الحي القيوم، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال، فلهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمنا لإثبات مدح»[2].

تصور ابن تيمية لحياة الله تعالى:

لا يتورع ابن تيمية من إطلاق العبارات الموهمة حال حديثه عن إثبات الحياة للحق سبحانه وتعالى، فنراه يقارن بين حياة اليقظة للإنسان؛ ليثبت أن في هذا إثباتا لكمال الحق تعالى إذا ما تصورنا آخر قد أخذته سنة من النوم.

يقول ابن تيمية تحت عنوان «إثبات صفات الكمال ونفي صفات النقص»[3]: «إن الحي اليقظان أكمل من النائم والوسنان، والله لا تأخذه سنة ولا نوم»[4].

ونقول نحن ننفي صفات النقص عن الخالق كما نفاها سبحانه عن نفسه، فهو سبحانه لا تأخذه سنة ولا نوم، ولكن ليس معنى ذلك أن يثبت الكمال له سبحانه عن طريق ما يمثل كمالا في عرف البشر وحياتهم.

(1) الرسالة الأكملية صـ35، ويراجع مجموع الفتاوى ج 6 صـ89.

(2) التدمرية صـ19، ويراجع مجموع الفتاوى ج 6 صـ88,89.

(3) الأكملية صـ39.

(4) المرجع السابق صـ39.

إذ الحق سبحانه وتعالى يقول « لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ». ولهذا نجد علماء التفسير عندما ينفون عن الله أن تأخذه سنة ولا نوم لم يقولوا أنه يقظ لما في هذا اللفظ من إيهام تشبيه؛ ولأنهم لو قالوا ذلك لتصوروا حياة الحق سبحانه وتعالى على وفق ما هو موجود للبشر[1].

ارتباط الحياة بالحركة عند ابن تيمية:

إن من المبادئ المقررة عند ابن تيمية تجويزه قيام الحوادث بذات الله سبحانه وتعالى، ومن ثم ظهر ذلك بوضوح لدى تناوله لصفات المعاني، فقال بتجدد العلم وغير ذلك، ومن ثم يأتي إلى صفة الحياة فيربطها بالحركات الحادثة مبينا أن الحركة هي محل الفارق بين الحي والميت ومن ثم وجب تجويزها على الله سبحانه وتعالى.

يقول ابن تيمية :«إن الحي القيوم يتحرك إذا شاء، ويهبط ويرتفع إذا شاء ويقوم ويجلس إذا شاء؛ لأن ذلك أمارة ما بين الحي والميت؛ لأن كل متحرك لا محالة حي وكل ميت غير متحرك لا محالة»[2].

ويصر الشيخ ابن تيمية في أكثر من موضع في كتبه على أن يجعل الحركة أمارة للحياة، فيقول :«إن كان قائما بنفسه لا يخلو عن الحركة والسكون، فإنه إما أن يكون منتقلا، أو لا يكون منتقلا، فإن كان متنقلا فهو متحرك وإلا فهو ساكن، والحركة الاختيارية للشيء كمال له كالحياة ونحوها، فإذا قدرنا ذاتين إحداهما تتحرك باختيارها والأخرى لا تتحرك أصلا، كانت الأولى أكمل»[3]. وهذا كلام عجيب من ابن تيمية قاده إليه مذهبه في تجويز قيام الحوادث بذات الله تعالى، ولا يسلم له ذلك لعدد من الأمور، منها:

(1) أن ما ذكره من تفسير للحي القيوم بأنه الذي يتحرك ويهبط ويرتفع ويقوم ويجلس لم يرد به نص في كتاب أو سنة، كذلك لم يرد عن أحد من السلف الصالح، فمن أين أتى به وهو

(1) يراجع الجامع لأحكام القرآن ج 2 صـ 195، وكذا مفاتيح الغيب ج 3 صـ 540.

(2) الأصفهانية صـ 61.

(3) بيان تلبيس الجهمية ج 1 صـ 598.

الذي ما يزال في كل رأي من آرائه ينسبه إلى الكتاب والسنة وأقوال السلف، وينفي ذلك عن أقوال خصومه؟!

(2) إن المتتبع لأقوال السلف يجدها تشع بأنوار التنزيه في المسألة، بخلاف ظلمات التشبيه التي أوردها ابن تيمية في تفسيره لحياة الباري سبحانه وتعالى، يقول مجاهد: «الحي القيوم هو: القائم على كل شيء، فهو الذي يقوم بتدبير أمر الخلق في إيجادهم وفي أرزاقهم، ويقول الضحاك في بيان معناه: هو الدائم الوجود الذي يمتنع عليه التغير»(1). ويقول ابن عباس في تفسيره لمعنى الحي: «الذي لا يحول ولا يزول»(2).

(3) وإذا أتينا إلى أئمة التفسير فإننا نجد أن بيانهم للآية الكريمة يفوح بعبير التنزيه خشية أن يجري المداد بلفظ موهم يقدح في تنزيه الله، ولا يليق بجلاله.

يقول الإمام الرازي: «الحي في أصل اللغة كل شيء كان كاملا في جنسه، وهذا يفيد كونه تعالى كاملا على الإطلاق، والكامل هو أن لا يكون قابلا للعدم لا في ذاته ولا في صفاته»(3).

ويقول في موضع آخر :«والصفة المساة في عرف المتكلمين إنما سميت بالحياة لإفادتها طلاقة الكمال، فالمفهوم الأصلي من لفظ الحي كونه واقعا على أكمل أحواله وصفاته، ولما لم يكن ذلك مقيدا بأنه كامل في هذا دون ذاك دل على أنه كامل على الإطلاق»(4).

ويقول الإمام القرطبي: «الحي: اسم من أسمائه الحسنى يسمى به، وقد سمى نفسه الحي لصرفه الأمور مصاريفها، وتقديره الأشياء مقاديرها».

وقال قتادة: «الحي الذي لا يموت». وقال السدى: «المراد بالحي الباقي»(5).

---

(1) مفاتيح الغيب ج 3 صـ 542.

(2) الجامع لأحكام القرآن ج 2 صـ 1195.

(3) مفاتيح الغيب ج 3 صـ 541.

(4) مفاتيح الغيب ج 3 صـ 543.

(5) الجامع لأحكام القرآن ج 2 صـ 1195.

ويقول الإمام الطبري في تفسير قول الحق سبحانه ﴿هو الحي لا إله إلا هو﴾ غافر 65: «أي: هو الحي الذي لا يموت الدائم الحياة، وكل شيء سواه فمتقطع الحياة غير دائمها»[1]. ويقول في موضع آخر: «الحي هو الذي له الحياة الدائمة والقدم والبقاء الذي لا أول له بحد، ولا آخر له بأمد، إذ كان كل ما سواه فإنه وإن كان حيا فلحياته أول محدود، وآخر ممدود وينقطع بانقطاع أمدها وينقضي بانقضاء غاياتها»[2].

فأنى هذا التنزيه في المبنى وفي المعنى عند علماء التفسير مما ذكره ابن تيمية مما يوهم التجسيم والتشبيه، وقيام الحوادث بذات الله سبحانه وتعالى.

(4) إن ما ذهب إليه ابن تيمية من تصور لحياة الباري سبحانه قائم على المماثلة بين الخالق والمخلوق والله سبحانه وتعالى يقول ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾.

(5) كذلك ما ذكره ابن تيمية من تقرير لحياة الباري من خلال الحركات الحادثة أمر منكر لدى العلماء.

يقول القاضي أبو بكر ابن العربي: «إن الله سبحانه وتعالى منزه عن الحركة والانتقال؛ لأنه لا يحويه مكان كما لا يشتمل عليه زمان، ولا يشغل حيزا، كما لا يدنو إلى مسافة بشيء، وهذه عقيدة مستقرة في القلوب ثابتة بواضح الدليل»[3].

(6) كذلك يرد على ابن تيمية في حديثه السابق أن تصوره لحياة الباري على هذا النحو أمر جائز في حق البشر بل في حق العجماوات المتحركة، فما الفرق بين الخالق والمخلوق؟

(7) وإذا كان ابن تيمية يسير على نهج الإمام أحمد في معتقده فها هو الإمام ابن رجب الحنبلي يقول في كتابه «فضل علم السلف على علم الخلف»: ومنهم من أثبت لله صفات لم

---

(1) تفسير الطبري ج 21 صـ460 تح أحمد محمد شاكر ط مؤسسة الرسالة.

(2) المرجع السابق ج 5 صـ387.

(3) يراجع القبس في شرح موطأ مالك بن أنس ج 1 صـ289.

يأت بها الكتاب والسنة، كالحركة وغير ذلك من لوازمها، ولا يصح عن أحد من السلف قول ذلك خصوصًا الإمام أحمد، ولا خوض في معانيها، ولا ضرب مثل من الأمثال لها»[1].

(8) أن الحركة في تعريفها انتقال من مكان إلى مكان آخر، والله تعالى ليس في مكان، ومن ثم فلا حركة؛ إذ الانتقال يلزم منه وجود منتقل ومنتقل إليه، ومنتقل منه إضافة إلى المكان، وهذه كلها أمارات الحوادث، فيجب تنزيه الله تعالى عنها.

ومن ثم يقول الإمام الطبري في كتابه «التبصير في معالم الدين» : أجمع الموحدون من أهل القبلة وغيرهم على فساد وصف الله تعالى بالحركة والسكون»[2].

أضف إلى ذلك أن الحركة من صفات الأجسام وقد سبق وأقمنا الأدلة على تنزيه الحق سبحانه وتعالى عن الجسمية ولوازمها.

وهكذا يفهم ابن تيمية من صفة الحياة تحرك الذات، فالحركة لازمة عن الحياة، والحياة تستلزم الحركة، فما لا يتحرك ليس بحي، وهكذا فالفرق بين الحي والميت من وجهة نظره هو الحركة فالله يتحرك إذا شاء، ويسكن إذا شاء.

---

(1) مجموع رسائل ابن رجب ج 3 صـ 16.

(2) التبصير في معالم الدين صـ 201.

المبحث الخامس

السمع والبصر

يرى الإمام الغزالي أن سمع الحق سبحانه وتعالى عبارة عن صفة يكشف بها كمال صفات المسموعات[1].

ويعرف السميع بأنه: «الذي لا يعذب عن إدراكه مسموع وإن خفى»[2].

أما بصره سبحانه فهو عبارة عن: «الصفة التي ينكشف بها كمال نعوت المبصرات»[3].

والبصير هو: «الذي يشاهد ويرى حتى لا يعذب عنه ما تحت الثرى»[4].

وعلى هذا فقد عرف الإمام الغزالي صفتي السمع والبصر بقوله : «صفتان وجوديتان أزليتان قائمتان بذاته تعالى تحيطان بكل موجود قديما كان، أو حادثا، إحاطة غير إحاطة العلم وإحاطة كل منهما غير إحاطة الأخرى»[5] .

فالحق سبحانه وتعالى كما يرى علماء الأشاعرة موصوف بالسمع والبصر، وسمعه وبصره محيط بجميع المسموعات والمبصرات، فسبحانه «يسمع السر والنجوى» بل ما هو أدق من ذلك وأخفى، ولا يعذب عن سمعه مسموع وإن خفى، ولا يغيب عن رؤيته مرئي وإن دق، ولا يحجب سمعه بعد، ولا يدفع رؤيته ظلام»[6].

---

(1) المقصد الأسندي صـ 64.

(2) المرجع السابق صـ 65.

(3) المرجع السابق صـ 65.

(4) المرجع السابق صـ 65.

(5) كتاب الحصن والجنة على عقيدة أهل السنة صـ 57.

(6) المقصد الأسني صـ 64.

ويعرف الإمام السنوسي صفتي السمع والبصر بما يدل على تمام الانكشاف وزيادته عن العلم فيقول عنهما «صفتان ينكشف بهما الشيء ويتضح كالعلم إلا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم»[1].

ويقول في موضع آخر «والسمع الأزلي صفة ينكشف بها كل موجود على ما هو به انكشافا يباين سواه ضرورة، والبصر مثله»[2].

ويرى الإمام السنوسي أن السمع والبصر متعلقان بجميع الموجودات، وفي الوقت ذاته مخالفان لسمع الإنسان وبصره في التعلق، فسمع الإنسان إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهي الأصوات، وعلى وجه مخصوص من عدم البعد والسر جدا، وبصرنا إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهي الأجسام وألوانها وأكوانها في جهة مخصوصة، وعلى صفة مخصوصة.

أما سمع مولانا جل وعز وبصره فيتعلقان بكل موجود قديما كان أو حادثا، فيسمع جل وعز في أزله ذاته العلية وجميع صفاته الوجودية، ويسمع ويرى تبارك وتعالى مع ذلك فيما لا يزال ذوات الكائنات كلها، وجميع صفاتها الوجودية سواء كانت من قبيل الأموات أو من غيرها، أجساما كانت أو ألوانا وأكوانا أو غيرها»[3].

وإذا كان علماء الأشاعرة قد أثبتوا السمع والبصر صفتين قديمتين للحق سبحانه وتعالى، فإنهم في الوقت ذاته ذهبوا إلى زيادتهما على صفة العلم، إذ إن الحق سبحانه وتعالى وصف نفسه بأنه سميع بصير، كما وصفها بأنه عليم، وعلى هذا فلا ينبغي أن ترد صفتا السمع والبصر إلى صفة العلم إذ الحق سبحانه وتعالى أعلم بكمالاته وصفاته[4].

---

(1) أم البراهين صـ 37.

(2) شرح المقدمات صـ 151.

(3) أم البراهين صـ 37.

(4) هوامش على العقيدة النظامية صـ 232، الإبانة 46، وقد خالف معتزلة بغداد حيث فسروا السمع والبصر بالعلم -غاية المرام صـ 53، الإبانة صـ 59، المحصل صـ 123,124.

الأدلة النقلية على إثبات السمع والبصر لله سبحانه وتعالى:

استشهد علماء الأشاعرة بعدد من الأدلة النقلية على إثبات السمع والبصر لله تعالى، منها قوله سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ الشورى 11.

يقول الإمام الرازي في بيانه لهذه الآية «لقد دلت على كونه تعالى سامعا للمسموعات مبصرا للمرئيات... والسميع والبصير لفظان مشعران بحصول الصفتين على سبيل الكمال، والكمال في كل الصفات ليس إلا الله»(1).

ولعنا نلحظ أن صدر الآية قد نفى المثلية عن الله تعالى، ثم أردف ذلك بذكر السمع والبصر، فدل هذا على أنهما لا يماثلهما شيء من الأشياء بحال من الأحوال، ومن ثم أكد علماء الأشاعرة على أزلية هاتين الصفتين، وأكدوا على أن سمعه وبصره سبحانه ليس شبيها بسمعنا وبصرنا، فلا يكون لسمعه وبصره نفس ما لأسماعنا وأبصارنا، ولا مشروطا بما يشترط في علمنا بالمسموع والمرئي، فنحن نسمع ونبصر بواسطة قوة أودعها الله في الجارحة التي خلقها فينا، أما الله فإنه يدرك المسموع والمبصر على حقيقتهما دون أن يستلزم ذلك حواسا معينة، فكما أنه سبحانه قادر بدون أداة فإنه سبحانه يسمع ويبصر بدون جارحة(2). كذلك يستشهد علماء الأشاعرة بقول الله تعالى ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ المجادلة 1. وقوله سبحانه وتعالى على لسان إبراهيم عليه السلام ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا﴾ مريم 42.

يقول الإمام الغزالي في تعليقه على هذه الآية: «ونعلم أن الدليل غير منقلب عليه في معبوده، وأنه كان يعبد سميعا بصيرا، ولا يشاركه في الإلزام»(3).

---

(1) مفاتيح الغيب ج 14 صـ 16.

(2) الموقف الخامس في الإلهيات صـ 144, 145، وكذا د/مبارك حسن حسين: علم التوحيد في ضوء العقل والنقل صـ 341 ط دارا الطباعة المحمدية.

(3) الاقتصاد في الاعتقاد صـ 136.

وثبت بهذا أن من أدعى الإلوهية للأصنام قد أغرق في ضلال كبير، إذ عبد ما لا يسمع ولا يبصر. وما ذكره الإمام الغزالي هو الجانب السمعي في الاستدلال على إثبات صفتي السمع والبصر لله تعالى[1].

الأدلة العقلية على إثبات السمع والبصر لله سبحانه وتعالى:

بجوار الأدلة النقلية، استشهد علماء الأشاعرة بعدد من الأدلة العقلية على إثبات صفتي السمع والبصر لله سبحانه وتعالى فكان من أدلتهم إثبات السمع والبصر لله سبحانه وتعالى من خلال ثبوت صفة الحياة، وعن هذا المسلك يحدثنا الإمام الأشعري بقوله:«لو كان لم يزل حيا غير سميع ولا بصير لكان لم يزل موصوفا بضد السمع من الصمم والآفات وبضد البصر من العمى والآفات، ومحال جواز الآفات على الباري؛ لأنها من سمات الحدث، فدل ما قلناه على أن الله تعالى لم يزل عالما قادرا سميعا بصيرا»[2].

ولعلنا نلحظ أن هذا المسلك الذي ارتضاه كثير من علماء الأشاعرة مؤسس على فكرتين:

إثبات الصفتين عن طريق الاستدلال العقلي:

جعل صفة الحياة وثبوتها لله تعالى مرتكزا لهذه الدلالة العقلية. [3]

ثم نرى الإمام الغزالي وقد زاوج بين النقل والعقل في الاستدلال على هاتين الصفتين، أما النقل: فقد مر بيانه، وأما العقل: فقد أسس برهانه على فكرتي الكمال والأكمل، فإذا كان السمع والبصر كمالا بالنسبة للمخلوقات وفقدانها نقصا، فإن ثبوتها للباري سبحانه وتعالى أولى؛ إذ الكمال لا ينبغي أن يتحقق في المخلوق ولا يتحقق في الخالق.

---

(1) الاقتصاد صـ 136 ويلاحظ أن الإمام الغزالي قد زاوج بين النقل والعقل في الاستدلال على هذه المسألة كما سيأتي بيانه.

(2) اللمع صـ 27، وغاية المرام صـ 54, 122، وكذا التمهيد للباقلاني صـ 47، ونهاية الإقدام صـ 341.

(3) هوامش على العقيدة النظامية صـ 222.

يقول الإمام الغزالي: «معلوم أن الخالق أكمل من المخلوق، ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر، والسميع أكمل ممن لا يسمع، فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق، ولا نثبته للخالق»(1).

وقد ارتضى هذا الدليل الإمام الأمدي موجها النقد إلى البرهان الأول، نظرا لما يفيده من ظن ومماثلة بين عالمي الغيب والشهادة مما يقود إلى مخاطر واستحالات عديدة(2).

والواقع أن استدلال الأمدي بقاعدة الكمال يرد عليه كذلك ما توجه به من نقد لبرهان إثبات السمع والبصر عن طريق صفة الحياة، فبرهان الكمال لديه يعتمد على قياس الغائب على الشاهد أيضا، وما دامت المسألة قد أنيطت بالعقل، فلسنا نتصور الكمال إلا بما نعرفه في الشاهد، وكذا الحال في النقص، ثم نقيس الغائب عليهما بعدئذ(3).

ثم نرى الاستدلال وقد اتخذ منحنى جديدا عند الإمام الرازي إذ قدم دلالة النقل على العقل في الاستدلال على إثبات السمع والبصر لله سبحانه وتعالى، فدلائل السمع قد قامت على ذلك، وأتت براهين العقل مؤيدة لما أثبته النقل عن طريق الكمال، يقول الإمام الرازي: «الدلائل السمعية دالة على كونه تعالى سميعا بصيرا، والعقل أيضا يقوي ذلك لما أن هذين النوعين من الإدراك من صفات الكمال، ويجب وصف الله سبحانه بكل الكلمات، فوجب علينا إثبات هذه الصفات»(4).

هذا وقد زاع هذا المسلك من الاستدلال عند المتأخرين من علماء الأشاعرة مؤكدين على تقديم البرهنة النقلية في المسألة، وذكر البرهنة العقلية على سبيل التبعية والتقوية.

---

(1) الاقتصاد صـ 136، ويراجع غاية المرام صـ 122 وما بعدها.

(2) غاية المرام صـ 122، وكذا الأمدي وآراؤه الكلامية صـ 286.

(3) هوامش على العقيدة النظامية صـ 226.

(4) أصول الدين صـ 55، وفي المحصل تأكيد على الأدلة السمعية دون غيرها المحصل صـ 128، وكذا الأربعين صـ 170 وما بعدها.

يقول الإمام السنوسي: «وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام في الكتاب والسنة والإجماع، وأيضا لو لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها وهي نقائص، والنقص عليه تعالى محال .

هذه الثلاثة لما لم يتوقف على معرفتها دلالة المعجزة على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام صح أن يستند في معرفة وجوب اتصافه تعالى بها إلى قول الرسول ﷺ، والدليل الشرعي فيها أقوى من الدليل العقلي، ولهذا بدأنا به في أصل العقيدة.

وقوله في الدليل الثاني العقلي : والنقص على الله سبحانه وتعالى محال يعني لأنه يستلزم أن تحتاج حينئذ إلى من يكمله بأن يدفع عنه ذلك النقص ويخلق له الكمال، وذلك يستلزم حدوثه وافتقاره إلى إله آخر. كيف وقد تقرر بالدليل وجوب الوحدانية له سبحانه وتعالى؟!.

وأيضا لو اتصف تعالى بتلك النقائص لزم أن يكون بعض مخلوقاته أكمل منه تعالى عن ذلك لسلامة كثير من المخلوقات من تلك النقائص والمخلوق يستحيل أن يكون أشرف من خالقه، وهذا الدليل العقلي وإن كان لا يسلم من الاعتراض فذكره على سبيل التبعية والتقوية لما هو مستقل، ولا يرد عليه شيء وهو الدليل النقلي»[1] .

ولعلنا نلحظ فيما تقدم أن علماء الأشاعرة في إثباتهم للسمع والبصر قد تباينوا في مسلك الاستدلال من قائل بالدليل العقلي إلى مؤثر لدلالة الشرع والنقل، فترتب على هذا الاختلاف اختلاف آخر في إثبات صفة الإدراك لديهم بين مثبت وناف ومتوقف فصفة الإدراك تتعلق بالطعوم أو الروائح أو الحرارة والبرودة أو اللين والخشونة[2] ولعلماء الأشاعرة فيها آراء:

أولا: الإثبات وهذا رأي من سلك سبيل البرهنة العقلية لإثبات السمع والبصر تأسيسا على صفة الحياة أو بناء على فكرة الكمال.

(1) شرح أم البراهين صـ 56 ويراجع هذا الرأي المواقف 292، والمسامرة صـ 66، وطوالع الأنوار صـ 188، وتهذيب المنطق والكلام صـ 83.

(2) هوامش على العقيدة النظامية صـ 228.

يقول الإمام الغزالي: إن المحققين من أهل العلم صرحوا بإثبات أنواع المدركات من السمع والبصر والعلم الذي هو كمال في الإدراك دون الأسباب التي هي مقترنة بها في العادة من المماساة والملاقاة فإن ذلك محال على الله تعالى. كما جوزوا إدراك البصر من غير مقابلة بينه وبين المبصر، وفي طرد هذا القياس دفع هذا السؤال، ولا مانع منه، ولكن لما لم يرد الشرع إلا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يمكن لنا إطلاق غيره»[1].

وعلى هذا فقد أثبت علماء الأشاعرة إدراك الحق تعالى لهذه الأشياء مع تجريد هذا الإدراك عن شوائب التجسيم والحدوث.

يقول الإمام الجويني: «فإن قيل: قد وصفتم الباري تعالي بكونه سمعيا بصيرا والسمع والبصر إدراكان، ثم تثبت شاهدا إدراكات سواهما: إدراك يتعلق بقبيل الطعوم، وإدراك يتعلق بقبيل الروائح، وإدراك يتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة، فهل تصفون الرب تعالى بأحكام هذه الإدراكات ،أم تقتصرون على وصفه بكونه سميعا بصيرا؟ .

قلنا: الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصفه بأحكام الإدراكات، ثم يتقدس الرب سبحانه وتعالى عن كونه شاما ذائقا مسًّا، فإن هذه الصفات منبئة على ضروب من الاتصالات والرب يتعالى عنها»[2]

ثانيا: أما الذين رفضوا مبدأ الاستدلال العقلي على صفتي السمع والبصر، فقد ذهبوا إلى أن الشرع ما دام لم يرد بصفة الإدراك ، فليس عليهم سبيل إن نفوها مطلقا أو توقفوا في إثباتها أو نفيها.

يقول الإمام الأمدي: «وأما من فرق بين كمال وكمال من أهل الحق فلعله لم ير ما نفاه مما يتمه إلا بأمور موجبة بالحدث والافتقار كاتصالات ومماسات وتقابلات إلى غير ذلك

---

(1) الاقتصاد صـ 137.

(2) الإرشاد صـ 90، ويراجع التمهيد صـ 46.

بخلاف ما أثبته، أو أنه مما ليس بكمال في نفسه، وذلك مثل ما يتخيل من معنى اللذة والألم والشهوة ونحوه»[1]

ثالثا: التوقف: وقد ذهب إليه الإمام الرازي في المحصل، ولعل هذا هو الأليق إذ إنه موقف لم يتجاوز الدلائل الشرعية وعليه جرى متأخرو الأشاعرة[2].

هذا ومما يجب التنبيه عليه أن من نفى الإدراك، فقد نفاه على اعتبار أنه ليس هناك صفة خاصة للباري بتلك الإدراكات، ومن ثم كان رأي المتوقفين، بيد أن هؤلاء وأولئك لم ينفوا علم الباري سبحانه وتعالى بهذه الإدراكات فهم يجعلونها متعلقا من متعلقات العلم، وعلى هذا فإحاطة صفة العلم بمتعلقاتها كافية لديهم في هذا المقام[3].

الشبهات الواردة على صفتي السمع والبصر:

أورد النفاة لهاتين الصفتين عددا من الشبه المتعلقة بذلك، منها:

1- أن السمع والبصر لا يتمان إلا بالحواس وهذا محال في حقه تعالى.

وقد أجاب الإمام الغزالي على هذه الشبهة بقوله :«إن المحققين من أهل العلم صرحوا بإثبات أنواع الإدراكات مع السمع والبصر، والعلم الذي هو كمال في الإدراك دون الأسباب التي هي مقترنة بها في العادة من المماسات والملاقات فإن ذلك محال على الله تعالى»[4]

2- وكذلك أورد النفاة شبهة أخري زعموا فيها أن إثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصرا خروج عن المعقول.

وقد أجاب علماء الأشاعرة على ذلك: بأن انتفاء التعلق لا يستلزم انتفاء الصفة كما في سمعنا وبصرنا فإن خلوهما عن الإدراك لا يوجب انتفاءهما أصلا[1].

---

(1) غاية المرام صـ 55، وكذا اللمع صـ 62 حيث ذكر هذا الرأي الإمام الأشعري عن بعض الأصحاب وقد ذكر الإمام الأمدي أن الرأي الأول أعمق -غاية المرام صـ 55، وكذا هوامش على العقيدة صـ 230.

(2) هوامش على العقيدة النظامية صـ 231، وكذا الأمدي وآراؤه الكلامية صـ 292.

(3) هوامش صـ 231.

(4) أصول الدين صـ 97، والاقتصاد 136 وما بعدها، وكذا المواقف صـ 39.

موقف ابن تيمية من إثبات السمع والبصر لله سبحانه وتعالى:

يرى ابن تيمية أن الحق سبحانه وتعالى قد سمى نفسه في كتابه سميعا بصيرا فقال ﴿إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾ النساء 58. وسمى بعض عباده سميعا بصيرا فقال: ﴿إِنَّا خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٍ أَمۡشَاجٖ نَّبۡتَلِيهِ فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا ﴿٢﴾﴾ الإنسان 2.

وليس السميع كالسميع وليس البصير كالبصير»[2].

ثم نرى ابن تيمية يستشهد على إثبات صفتي السمع والبصر بعدد من الأدلة النقلية، منها قول الحق سبحانه وتعالى ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ الشورى 11. وقوله سبحانه وتعالى ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ طه 46. وقوله سبحانه وتعالى ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسۡتَمِعُونَ﴾ الشعراء 15. وقوله سبحانه وتعالى ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا﴾ مريم 42.

يقول ابن تيمية معلقا على هذه الآية: «إن نفي هذه الصفات نقائص مطلقة سواء نفيت عن حي أو جماد، وما انتقت عنه هذه الصفات يجوز أن يحدث عنه شيء ولا يخلقه ولا يجيب سائله ولا يعبد ولا يدعى...؛ لأنه من المستقر في الفطر أن ما لا يسمع ولا يبصر لا يكون ربا معبودا»[3].

أما الأدلة العقلية على إثبات السمع والبصر عند ابن تيمية: فإننا نجده قداقتفى أثر الأشاعرة فيها فنراه أثبت السمع والبصر عن طريق الحياة.

يقول ابن تيمية : «إنه لو لم يتصف بالسمع والبصر لا تصف بضد ذلك وهو العمى والصمم كما قالوا مثل ذلك في الكلام؛ وذلك لأن المصحح لكون الشيء سمعيا بصيرا متكلما هو الحياة، فإذا انتقت الحياة امتنع اتصاف المتصف بذلك فالجمادات لا توصف بذلك

(1) المواقف صـ 293، وكذا أم البراهين صـ 57، وكذا هوامش على العقيدة صـ 237.

(2) التدمرية صـ 8.

(3) الأصفهانية صـ 118,119، ويراجع المنحة الإلهية صـ 30، وكذا شرح العقيدة الواسطية صـ 45.

لانتقاء الحياة فيها وإذا كان المصحح هو الحياة كان الحي قابلا لذلك فإن لم يتصف به لزم اتصافه بأضداده»[1].

كذلك أثبت ابن تيمية السمع والبصر للحق سبحانه عن طريق برهان الكمال كما فعل الأشاعرة فيقول «إن السمع والبصر من صفات الكمال فإن الحي السميع البصير من موجود ليس بحي، والموجود العالم أكمل من موجود ليس بعالم، وهذا معلوم بضرورة العقل، وإذا كانت صفة كمال فلو لم يتصف الرب بها لكان ناقصا والله منزه عن كل نقص»[2].

أما البرهنة على السمع والبصر عن طريق النقل والذي ارتضاها الإمام الرازي وتابعه فيها علماء الأشاعرة من بعده فإننا نرى ابن تيمية يرتضيها كذلك مؤكدا عليها في إثبات هاتين الصفتين لله تعالى، يقول ابن تيمية «والدليل على كونه سميعا بصيرا السمعيات وهو ما في الكتاب والسنة من وصفه بأنه سميع بصير»[3].

وهكذا تابع الإمام ابن تيمية في توجيه الآيات القرآنية وتقرير المسالك العقلية على إثبات السمع والبصر علماء الأشاعرة المتقدمين منهم والمتأخرين، ولكن الإمام ابن تيمية لم يقف عند حد إقامة الأدلة والبراهين الذي تابع فيها علماء الأشاعرة، إذ نراه يربط مسألة قيام الحوادث بذات الله سبحانه وتعالى بهاتين الصفتين، بل إنه يعيب على الأشاعرة القول بأزلية الصفات السبع ونفى التجدد في ذات الحق سبحانه وتعالى.

يقول الدكتور عبد الرحمن المحمود في بيانه لموقف شيخه وإمامه: «ومسألة الصفات السبع وحلول الحوادث من أهم المسائل؛ لأنها توضح جانبا مهما من جوانب دلالة هذه الصفات، وقع فيه الأشاعرة في خطأ جسيم، نظرا لضلالهم في مسائل أخرى في باب الصفات»[4] .

(1) الأصفهانية صـ 104، الفتاوى ج 6 صـ 288.

(2) الأصفهانية صـ 116، وكذا الأكملية صـ 35، والفتاوى ج 6 صـ 288.

(3) الأصفهانية صـ 103.

(4) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ج 3 صـ 1053.

ولننظر للخطأ الجسيم الذي وقع فيه الأشاعرة كما يعبر صاحب هذا النص.

يقول الدكتور المحمود مرتبا على كلامه السابق: «وبيان ذلك أن الأشاعرة يقولون بنفي حلول الحوادث بذات الله سبحانه وتعالى....، وهذا قالوه بناء على دليل حدوث الأجسام وأن ما حلت به الحوادث فهو حادث، ثم إن الأشاعرة مع قولهم بهذا وتقريرهم له أثبتوا لله الصفات السبع فوجدوا أنه مع وجود المخلوقات توجد معلومات ومرادات ومسموعات ومبصرات ومقدرات وصلة هذه بالله تعالى يلزم منها ما يسمونه بحلول الحوادث لله تعالى...، فالأشاعرة حلوا هذه المعضلة بزعمهم بأن قالوا بأزلية هذه الصفات وأنها لازمة لذات الله أزلا وأبدا، وقالوا: إنه لا يتجدد لله عند وجود هذه الموجودات نعت ولا صفة، وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم فقط وهؤلاء قد خالفوا المعقول والمنقول»(1) .

وهكذا عاب التيميون على علماء الأشاعرة ذروة التنزيه وسنامه ونقموا منهم نفيهم حلول الحوادث بذات الله وقولهم بأزلية السبع، وتأكيدهم على عدم التجدد في الصفة أو الموصوف، هذا جانب مما عابوه عليهم مع أنه يثبت التنزيه اللائق بكمال الله سبحانه وتعالى من هذا المنطلق في مجموعة الرسائل والمسائل يشدد في الرد والنكير على ابن عقيل الحنبلي؛ لنفيه قيام الحوادث بذات الله فيقول :«وأما جواب ابن عقيل فبناه على أصل ابن كلاب الذي يعتقد هو ومن اتبعه كالأشعري وغيره، وهو أن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته لامتناع قيام الأمور الاختيارية به عنده؛ لأنها حادثة والله لا يقوم به حادث عندهم، ولهذا تأولوا النصوص المناقضة لهذا الأصل كقوله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴾ التوبة 105. فإن هذا يقتضي أنه سيرى الأعمال في المستقبل(2).

---

(1) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ج 3 صـ 1053,1054 يراجع في هذا شرح الأصفهانية صـ 12,30,31,85,78، درء التعارض ج 4 صـ 7,6، ج 10 صـ 153,156.

(2) بمعنى أنه سيحدث في الله رؤية الأعمال مستقبلا وهذا هو معنى قيام الحوادث بذات الله عند ابن تيمية.

وكثير من المتأخرين من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وأبي حنيفة وافقوا ابن كلاب على هذا الأصل كما بُسط الكلام على ذلك في مواضع أخرى، واختلف كلام ابن عقيل في هذا الأصل فتارة يقول بقول ابن كلاب وتارة يقول بمذهب السلف وأهل الحديث أن الله تقوم به الأمور الاختيارية، ويقول إنه قام به إبصار متجدد حين تجدد المرئيات لم تكن قبل ذلك، وقام به علم بأن كل شيء وجد غير العلم الذي كان أولا أنه سيوجد»[1].

وهكذا يصرح ابن تيمية بقيام الحوادث بذات الله سبحانه وتعالى، وقيام الأفعال الاختيارية ويصرح كذلك بأن رؤية الله سبحانه وتعالى للأشياء إنما هي إبصار حادث يحدث في ذات الله سبحانه وتعالى بعد وجود المخلوق، وبهذا يتحصل أن كل صفات الله الوجودية الكمالية عند ابن تيمية حادثة متسلسلة منذ الأزل، أي أن بعضها يحدث ويحل محل البعض الآخر وهكذا فكمالات الله متتالية لا تزال تحدث.[2]

ثم نجد ابن تيمية يصرح أنه لا يضيره إن أسلمه ذلك إلى القول بقيام الحوادث بذات الله.

يقول ابن تيمية «فإن قلتم لنا لقد قلتم بقيام الحوادث بالرب قلنا لكم: نعم، وهذا قولنا الذي دل عليه الشرع والعقل»[3].

وعلى هذا فلا عجب إن وجدنا عند ابن تيمية ما يلزمه القول بحدوث السمع والبصر في ذات الله سبحانه وتعالى.

(1) مجموعة الرسائل والمسائل ج 1 صـ 409, 410.

(2) الكاشف الصغير صـ 300.

(3) منهاج السنة ج 1 صـ 244 وكذا 460 وسيأتي الرد على قول ابن تيمية بقيام الحوادث بذات الله حال الحديث عن صفة الكلام.

يقول ابن تيمية: قوله تعالى ﴿ فَسَيَرَى ٱللَّهُ ﴾ دليل على أنه يراها بعد نزول هذه الآية الكريمة، وكذلك قوله ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ يونس 14.

فنظره كيف يعملون هو بعد جعلهم خلائف...، والمقصود هنا أنه إذا كان يسمع ويبصر الأقوال والأعمال بعد أن وجدت، فإما أن يقال: «إنه تجدد، وكان لا يسمعها ولا يبصرها، فهو بعد أن خلقها لا يسمعها ولا يبصرها. وأن تجدد شيء فإما أن يكون وجودا أو عدما، فإن كان عدما فلم يتجدد شيء، وإن كان وجودا: فإما أن يكون قائما بذات الله أو قائما بذات غيره، والثاني يستلزم أن يكون ذلك الغير هو الذي يسمع ويرى، فيتعين أن ذلك السمع والرؤية الموجودين قائم بذات الله وهذا لا حيلة فيه. (والكلابية) يقولون في جميع هذا الباب: المتجدد هو تعلق بين الأمر والمأمور، وبين الإرادة والمراد، وبين السمع والبصر، والمسموع المرئي.

فيقال لهم: هذا التعلق إما أن يكون وجودا وإما أن يكون عدما فإن كان عدما فلم يتجدد شيء فإن العدم لا شيء وإن كان وجودا بطل قولهم»[(1)].

ثم يقول ابن تيمية في موضع آخر عارضًا لمذهب الأشاعرة في القضية «والقول بسمع وبصر قديم يتعلق بها عند وجودها قول ابن كلاب وأتباعه والأشعري»[(2)] .

ثم يعقب على ذلك بما يراه حقا في المسألة من وجهة نظره فيقول: «وقد دل الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة ودلائل العقل على أنه سميع بصير..، فإذا خلق الأشياء رآها سبحانه، وإذا دعاه عباده سمع دعاءهم وسمع نجواهم» .

ويعقب أحد المحققين من أنصار ابن تيمية على المسألة بقوله «فالله تعالى إذا خلق العباد فعملوا وقالوا فلابد من القول: إنه تعالى يرى أعمالهم ويسمع أقوالهم ،ونفى ذلك تعطيل

---

(1) الفتاوى ج 6 صـ 228,229.

(2) جامع الرسائل ج 1 صـ 181,182.

لهاتين الصفتين وتكذيب لنصوص القرآن، خاصة وأن فهم هؤلاء الأشاعرة لصفتي السمع والبصر ليس هو فهم السلف»(1).

وما تقدم غير مسلم لابن تيمية لما يلي:

1- أنه بنى رأيه في المسألة على تجويزه حلول الحوادث في ذات الله تعالى، وهذا أمر يخل بتنزيه الحق سبحانه، ويؤدي إلى مشابهته لخلقه، وسيأتي مزيد بيان للمسألة في موضع لاحق إن شاء الله.

2 - إن استدلال ابن تيمية على تجدد السمع والبصر بآيات القرآن الكريم، غير مسلم له؛ لأن التجدد إنه يكون في التعلق لا في ذات الصفة أو الموصوف؛ إذ التجدد فيهما يؤدي إلى التغير، والذي يعد من أمارات الحدوث الذي يتنزه الباري سبحانه وتعالى عنها.

يقول الإمام الرازي في تفسيره لآية سورة يونس :«المراد منه أنه تعالى يعامل العباد معاملة من يطلب العلم بما يكون منهم ليجازيهم بحسبه كقوله تعالى ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ هود 7 .وقال قتادة «صدق ربنا ما جعلنا خلفاء إلا لينظر إلى أعمالنا فأروا الله من أعمالكم خيرا بالليل والنهار»(2) .

ويؤكد ذلك ابن المنير في حاشيته على الكشاف لدى بيانه لقول الحق سبحانه وتعالى ﴿ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون﴾ الأعراف 129. فيقول: «أي: فيرى الكائن منكم من العمل حسنه ،وقبيحه ليجازيكم على حسب ما يوجد منكم»(3) .

ويقول الإمام الرازي: «أعلم أن النظر قد يراد به الرؤية ويجب حمل اللفظ هنا عليه.... ، فإن قيل إذا حملت هذا النظر على الرؤية لزم الإشكال؛ لأن الفاء في قوله «فينظر» للتعقيب

(1) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ج 3 صـ 1063 وقد أخذ هذا الفهم من الفتاوى ج 6 صـ 288.

(2) مفاتيح الغيب ج 8 صـ 303.

(3) الكشاف ج 2 صـ 143.

فيلزم أن تكون رؤية الله تعالى لتلك الأعمال متأخرة عن حصول تلك الأعمال، وذلك يوجب حدوث صفة الله تعالى.

قلنا: تعلق رؤية الله تعالى بذلك الشيء نسبة حادثة والنسب والإضافات لا وجود لها في الأعيان، فلم يلزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى»[1].

3- أن ما ذهب إليه ابن تيمية في المسألة تأييد لمذهب الكرامية الذين زعموا حدوث السمع والبصر في ذات الله سبحانه وتعالى، فكيف ينسب ذلك إلى القرآن وإلى السلف الصالح؟!

4 - أن ما زعمه ابن تيمية في المسألة قد رد عليه علماء الأشاعرة حال بيانهم لشبه المنكرين للسمع والبصر حينما ذكروا قول من أنكرهما :«كيف نثبت السمع والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصر؟»[2].وأرادوا بذلك: القول بحدوثهما بعد وجود الأشياء.

وقد أجاب علماء الأشاعرة عليهم بقولهم: «إن انتفاء التعلق لا يستلزم انتفاء الصفة، كما في سمعنا وبصرنا فإن خلوهما عن الإدراك لا يوجب انتفاؤهما أصلا»[3].

بل إن علماء الأشاعرة قرروا أنه إذا قال قائل: «إذا وجب تعلق السمع والبصر بالموجودات في الأزل، وكان هذا هو الحال في العلم فيلزم من ذلك إما تحصيل الحاصل أو اجتماع المثلين إن كان ما تعلقت به تلك الإدراكات وهو عين ما تعلق به العلم، وإما خفاء بعض المعلومات عن العلم إن كان ما تعلقت به تلك الإدراكات لم يتعلق به العلم، وكلا الأمرين مستحيل.

قلنا: نختار من القسمين الأول وهو أن ما تعلقت به تلك الإدراكات هو عين ما تعلق به العلم، ولا يلزم من ذلك تحصيل الحاصل، ولا اجتماع المثلين؛ وذلك أن هذه الإدراكات لما

---

(1) مفاتيح الغيب ج 8 صـ 174.

(2) المواقف صـ 293.

(3) المواقف صـ 293.

كانت غير متحدة في الحقيقة سواء قلنا إنها أنواع من العلم أولا، فتعلقاتها كذلك غير متحدة، فاجتماع تعلقاتها في متعلق واحد ليس من تحصيل الحاصل ولا من اجتماع المثلين بل لكل تعلق منها حقيقة من الانكشاف تخصه ليس عين حقيقة سواه، وكل حقيقة منها عامة لما تصلح له، وهذا كما نقول: إن متعلق القدرة والإرادة واحد، وهو الممكنات ولا يلزم من اجتماعها في متعلق واحد تحصيل الحاصل لاختلاف حقيقتي تعلقهما، وكل منهما عام بتعلقه الخاص بحقيقته بجميع الممكنات، ولهذا أشرنا بقولنا «يباين سواه ضرورة» .

وما ثبت أن المشاهدة أقوى من العلم إنما يصبح ذلك في حق الحادث لنقص علمه وعدم إحاطته، فقد ينكشف له عند المشاهدة أمور لم يتعلق بها علمه أصلا، أو تعلق لكن على سبيل الإجمال لا على سبيل التفصيل، فيستفيد بسبب السمع والبصر علما بما لم يكن معلوما عنده وهذا مستحيل في حق الله تبارك وتعالى فإن السمع والبصر لا ينكشف بهما في حقه تبارك وتعالى شيء لم يكن منكشفا لعلمه -جل وعلا-؛ لوجوب إحاطة علمه تبارك وتعالى بجميع المعلومات جملة وتفصيلا، فإن السمع والبصر يزيدان على العلم في حقه تبارك وتعالى بحقيقتهما وتعلقهما الخاص بهما ولا يزيدان في حقيقة علمه تعالى شيئا أصلا»[1].

5- ولعلنا نلاحظ أن ابن تيمية في المسألة التي نحن بصدد الحديث عنها قد استخدم قياس الغائب على الشاهد، وأسرف في استخدامه حتى أخل بالتنزيه الذي يجب إثباته للذات العلية، وكان الأحرى به وهو الذي يزعم التمسك بالنص وبما كان عليه السلف أن يعتصم بقول الله سبحانه وتعالى ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴾. ، فلا تتزلق قدماه إلى مهاوي التشبيه والحدوث.

6- وإذا كان ابن تيمية فيما تقدم من نصوص يؤكد على تجدد السمع والبصر بناء على تجدد المسموع والمرئي وعدم التعلق به إلا بعد وجوده، ألا يحق لنا أن نلزمه بالقول بقدم العالم خاصة، وأنه قال بقدم النوع؛ لأن دوام الفعل عنده أكمل من لا دوامه، وما كان أكمل فهو

(1) شرح المقدمات صـ 150.

واجب له تعالى فعندما أثبت ابن تيمية السمع والبصر عن طريق الكمال، وهو في الوقت ذاته يؤكد على تعلقهما بالمسموع والمرئي بعد الوجود نافيا أي تعلق سابق، فإن معنى هذا أن المسموع والمرئي متقدم على الصفة، وهذا يوجب تأخرها وحدوثها ويثبت القدم لما تتعلق به.

موقف ابن تيمية من الإدراك:

لقد بنى ابن تيمية رأيه في المسألة على ما جوزه من الإحساس بالحق سبحانه وتعالى.[1]

ومن ثم يقول «وليس من شرط كون الشيء موجودا أن يحس به كل أحد في كل وقت، أو أن يمكن إحساس كل أحد به في كل وقت. فإن أكثر الموجودات على خلاف ذلك بل متى كان الإحساس به ممكنا ولو لبعض الناس في بعض الأوقات صح القول بأنه يمكن الإحساس به، وهذا هو الأصل الذي ضل به جهم وشيعته حيث زعموا أن الله لا يمكن أن يرى ولا يحس به شيء من الحواس، ولهذا كان أهل الإثبات قاطبة متكلموهم وغير متكلميهم على نقيض هذا الأصل الذي بناه الجهمية»[2].

ثم يقول ابن تيمية «ومعلوم أن الخلق كلهم ولدوا على الفطرة، ومن المعلوم بالفطرة أن ما لا يمكن إحساسه لا باطنا ولا ظاهرا لا وجود له»[3]. ويرتب ابن تيمية على ذلك رأيه في الإدراك وما يستلزمه من الذوق والشم واللمس فيقول: «وأما قول القائل: إنه لو قيل أيهما أكمل ذات توصف بسائر أنواع الإدراكات من الذوق والشم واللمس؟ أم ذات لا توصف بها؟ لقالوا الأول أكمل ولم يصفوه بها»[4] .

ثم نجد ابن تيمية يبين الآراء في المسألة من نفي وإثبات معقبا على ذلك بما هو مرضي عنده في المسألة فيقول «والقول الثالث إثبات إدراك اللمس دون إدراك الذوق؛ لأن الذوق إنما يكون للمطعوم، فلا يتصف به إلا من يأكل ولا يوصف به إلا ما يؤكل، والله سبحانه وتعالى منزه عن الأكل بخلاف اللمس وأكثر أهل الحديث يصفونه باللمس وكذلك كثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم ولا يصفونه بالذوق»[5] .

---

(1) التسعينية صـ 42,43.

(2) التسعينية صـ 42,43.

(3) التسعينية صـ 46.

(4) مجموع الفتاوى ج 6 صـ 135 وكذا الرسائل والمسائل ج 2 صـ 237.

(5) الفتاوى ج 6 صـ 136 وكذا مجموعة الرسائل والمسائل ج 2 صـ 237 وما بعدها.

ثم نراه في موضع آخر ينسب هذا الرأي إلى جمهور أهل الحديث والسنة مبينا أن وصف الله باللمس كمال لا نقص فيه كما دلت النصوص عليه بخلاف الذوق»[1].

والواقع أن هذا الكلام غريب من ابن تيمية ولا يسلم له؛ لما يأتي:

1- أن ما ذكره يفيد التشبيه والتجسيم لله تعالى، والله منزه عنه وقد سبق بيان الرد عليه.

2- أن ابن تيمية طبق قوانين المخلوق على الخالق ومن ثم كان النفي والإثبات لديه في المسألة.

3- أن ابن تيمية كان من الواجب عليه أن ينزه الحق تعالى عن اللمس بالمعنى المحسوس المشاهد، كما نزه الحق تعالى عن الذوق بمعناه الحسي البشري، أما وإنه لم يفعل ذلك، فقد جعل إدراك الحق وتعالى لما يلمس وغير ذلك إدراكا حسيا على نحو ما هو معلوم لدى البشر.

4- ولعل من اللافت للنظر تنزيه ابن تيمية الحق سبحانه وتعالى عن الذوق نظرا لاقترانه بالمطعم والمشرب كما نص على ذلك، ولعل هذا مرجعه أنه يحاول أن يوجد نسقا ترابطيا في مذهبه، فلا يطرأ عليه خلل أو تناقض من وجهة نظره؛ إذ إنه قد قرر في معنى الصمد بأنه المصمد الذي لا جوف له ، وهذا بطبيعة الحال يتنافى مع المطعم والمشرب ، ومن ثم كان نفيه الذوق عن الله تعالى، دفعا لما يؤخذ عليه من تناقض.

5- نلاحظ أن رأي الأشاعرة في المسألة يتلاءم مع التنزيه اللائق بجلال الحق سبحانه، إذا إن من أثبت الإدراك منهم أكد على نفي أمارات التشبيه والحدوث.

فهم ابن تيمية ومن تابعه لمذهب الأشاعرة في السمع والبصر والإدراك:

مر بنا كيف فهم علماء الأشاعرة السمع والبصر والإدراك بما يتناسب مع جلال الله، بيد أن التيميين يصورن مذهب الأشاعرة في المسألة على خلاف ما قال أصحابه.

---

(1) مجموع الفتاوى ج 6 صـ136.

فنجد شارح الواسطية يقول: روى أبو داود في سننه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قرأ هذه الآية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾ النساء 58، فوضع إبهامه على أذنه والتي تليها على عينه، فهو حجة على الأشاعرة الذي يجعلون سمعه علمه بالمسموعات، وبصره علمه بالمبصرات. وهو تفسير خاطئ»[1].

وهذا تصوير خاطئ لمذهب الأشاعرة إذ إن علماء المذهب ناقشوا المعتزلة والفلاسفة عندما أولوا السمع والبصر بالعلم قائلين لهم لم هذا التأويل؟ .

واللفظ لا يصرف عن معناه الحقيقي إلا إذا استحال، ولا استحالة في كونه سبحانه سمعيا بصيرا فيبقى اللفظ على معناه، فالباري سبحانه يرى من غير حدقة ولا أجفان، ويسمع من غير أصمخة ولا أذان، كما يعلم من غير قلب ،ويبطش بغير جارحة، إذ لا تشبه صفاته صفات الخلق كما لا تشبه ذاته ذات الخلق»[2] .

ومن ثم يقول الإمام الرازي في بيانه لقول الحق سبحانه ﴿ وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ﴾ التوبة 105. : «دلت الآية على كونه تعالى رائيا للمرئيات؛ لأن الرؤية المعداة إلى مفعول واحد هي الإبصار والمعداة إلى مفعولين هي العلم، وها هنا الرؤية معداة إلى مفعول واحد، فتكون بمعنى الإبصار، وذلك يدل على كونه مبصرا للأشياء.

ومما يقوى أن الرؤية لا يمكن حملها هنا على العلم أنه تعالى وصف نفسه بالعلم بعد هذه الآية فقال تعالى ﴿وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ ، ولو كانت هذه الرؤية هي العلم لزم حصول التكرير الخالي عن الفائدة، وهو باطل»[3].

---

(1) شرح العقيدة الواسطية صـ 45.

(2) يراجع الاقتصاد صـ 99، وكذا الأربعين في أصول الدين صـ 16، وكذا الإرشاد صـ 76.

(3) مفاتيح الغيب ج 8 صـ 168.

نجد التيميين وقد ذهبوا إلى أن علماء الأشاعرة فسروا السمع والبصر بالإدراك. يقول د/عبد الرحمن المحمود :«إن فهم هؤلاء الأشاعرة لصفة السمع والبصر ليس هو فهم السلف، حيث فسروها بمجرد الإدراك فقط»(1) ويقول في موضع آخر: «فالأشاعرة فسروا السمع والبصر بالإدراك، ثم جعلوه ثابتا في العدم وهذه أقوال فاسدة»(2).

وما ذكره ابن تيمية ومن تابعه بتفسير السمع والبصر عند الأشاعرة بالإدراك قول مخالف لما مر من نصوصهم، فعلماء الأشاعرة عندما أثبتوا الإدراك جعلوه متعلقا بالملموسات والمحسوسات، وغير ذلك كما مر مع تأكيدهم على نفي المعنى الحسي والتشبيهي من هذا التعلق، وهناك من علماء الأشاعرة من توقف فيه، ومنهم من نفاه، وهؤلاء أكدوا على انكشافه عن طريق العلم، وقد مر بيان ذلك.

---

(1) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ج 1063.

(2) المرجع السابق صـ1066 وقد أخذ ذلك من التسعينية ج 2 صـ 386.

المبحث السادس
الكلام

يعرف أهل السنة الكلام بأنه «صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، ليست بحروف ولا أصوات، منزهة عن التقديم والتأخير، والإعراب والبناء، ومنزهة عن السكوت النفسي والآفة الباطنية»[1]، فأهل الحق كما يبين الآمدي يقولون إن الباري سبحانه متكلم بكلام قديم أزلي نفسي أحادي الذات، ليس بحروف ولا أصوات، مغاير للعلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات[2] هذا الكلام الأزلي كما بين الإمام السنوسي مع وحدته متعلق (دال) أزلا وأبدا على جميع معلوماته التي لا نهاية لها[3] .

وقد خالف المعتزلة في ذلك حيث ذهبوا إلى أن كلامه سبحانه هو الحروف والأصوات الحادثة الغير قائمة بالذات، كذلك خالفوا الكرامية الذين ذهبوا إلى أن «كلامه سبحانه عبارة عن حروف وأصوات حادثة، بيد أنهم زعموا قيامها بذات الحق سبحانه نظرا لتجويزهم قيام الحوادث بذات الله تعالى»[4].

أدلة إثبات الكلام عند علماء الأشاعرة:

تعددت دلائل وبراهين إثبات الكلام لله تعالى عند علماء الأشاعرة ومن ذلك ما يلي:

1. أن الحق سبحانه وتعالى قد خلق العباد، وهذا يقتضي جواز تكليفهم وترددهم بين الأمر والنهي، فما وقع فيه التردد إما قديم أو حادث، فإن كان قديما فهو المطلوب،

(1) شرح البيجوري على الجوهرة ص 85.

(2) غاية المرام صـ 88.

(3) أم البراهين صـ 37.

(4) غاية المرام صـ 88، وكذا شرح البيجوري على الجوهرة صـ 85، وكذا شرح الموقف الخامس صـ 148، وكذا المواقف صـ 295.

وإن كان حادثا فكل صفة حادثة لابد أن تكون مستندة إلى صفة قديمة لله سبحانه وإلا لزم التسلل»[1].

وهذا الاستدلال لم يرتضيه الإمام الأمدي لأنه رأى فيه مصادرة على المطلوب.

وإلى هذا ذهب أيضا الإمام الغزالي.[2]

ولكن الإمام الشهرستاني قد ارتضى هذا الدليل مدعما به دليل الإمام الأشعري المشهور، والذي أثبت فيه الكلام للحق سبحانه وتعالى عن طريق صفة الحياة[3].

2. كذلك ذهب الأشاعرة إلى إثبات الكلام عن طريق «صفة الحياة» فقالوا: إن الحي إذا لم يكن موصوفا بالكلام كان موصوفا بضده من الخرس وغير ذلك، وهذا نقص يتنافى مع الألوهية[4].

ووصف الإمام الشهرستاني هذا الدليل بأنه الطريق المشهور عند الأشاعرة[5].

3. كذلك أثبت علماء الأشاعرة الكلام للحق سبحانه وتعالى عن طريق برهان الكمال، يقول الإمام الغزالي: «الكلام للحي إما أن يقال هو كمال ، أو يقال هو نقص، أو يقال لا هو نقص ولا كمال

وباطل أن يقال هو نقص أو هو لا نقص ولا كمال فثبت بالضرورة أنه كمال وكل كمال وجد للمخلوق، فهو واجب الوجود للخالق بطريق الأولى»[6].وقد ارتضى الأمدي هذا المسلك، وذكره الإمام الشهرستاني[7].

---

(1) غاية المرام صـ 89.

(2) الاقتصاد صـ 140 وغاية المرام صـ 89.

(3) نهاية الإقدام صـ 269.

(4) اللمع صـ 37، وكذا عليه المرام صـ 89، ونهاية الإقدام صـ 269,268.

(5) المرجع السابق صـ 270.

(6) الاقتصاد صـ 142.

(7) غاية المرام صـ 91 ونهاية الإقدام صـ 274,279.

ويلاحظ عند الإمام الآمدي أنه في الأبكار اعتمد على برهان الكمال مفردا، وفي غاية المرام أظهر تطورا فكريا بالنسبة لمسألة الصفات، وطريق إثباتها فنراه عضد برهان الكمال بفكرة أخرى قال عنها: «والمعتمد في ذلك أن يقال: أجمع أهل الملل قاطبة على وقوع البعثة، وتبليغ الرسل إلى الكافة –أنواع التكاليف، ولو لم يكن الله تعالى متكلما لما تحقق معنى التبليغ والرسالة؛ فإنه لا معنى للرسول إلا المبلغ لكلام المرسل، فلو لم يكن لله تعالى كلام وراء كلام الرسول المخلوق فيه –له عندهم ولله تعالى– عندنا لكان هو الآمر بأمره والناهي بنهيه، ولما تحقق أيضا معنى الطاعة والعبودية لله تعالى، ومن أنكر ذلك من أهل الملل كان محجوجا بما دلت عليه المعجزات القاطعة الدالة على صدق من ظهرت على يده من الرسل المتقدمين، الذي شاهد ذلك منهم من حضرهم، وتواترت أخبارهم إلى من غاب عنهم...»[1]

4. بجانب الدلائل السابقة اتجه علماء الأشاعرة إلى دلالة السمع.

يقول الإمام السنوسي :«وأما برهان وجوب الكلام فالكتاب والسنة والإجماع، وأيضا لو لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها، وهي نقائص، والنقص عليه تعالى محال»[2].

وقد بين الإمام السنوسي أن الدليل الشرعي في المسألة أقوى من الدليل العقلي، ومن ثم بدأ به، وَذِكرُ الدليل العقلي عنده أتى على سبيل التبعية والتقوية لما هو مستقل[3].

وهكذا أثبت علماء الأشاعرة الكلام للحق سبحانه وتعالى بالأدلة والبراهين متنوعين في مسالك الاستدلال نظرا لتنوع الأفهام ومشارب المخاطبين.

قدم الكلام المتصف به الله عز وجل:

بعد أن أثبت علماء الأشاعرة الكلام للحق سبحانه وتعالى بينوا أن هذا الكلام صفة لله تعالى أزلية قائمة به.

---

(1) غاية المرام صـ 91 ويراجع الأمدي وآراؤه الكلامية صـ 274.

(2) أم البراهين صـ 56.

(3) المرجع السابق صـ 56 ويراجع المواقف صـ 293 وكذا الإرشاد.

يقول الإمام البغدادي: «أجمع أهل الحق على أن كلام الله تعالى صفة له أزلية قائمة به، وهي أمره ونهيه وخبره ووعده ووعيده»[1].

ويستشهد إمام الحرمين على اتصاف الحق سبحانه وتعالى بالكلام فيقول: «وليس يخفى على ذي بصيرة أن آيات القرآن نصوص في اتصاف الرب تبارك وتعالى بالقول فكم في سياق الآي من إخبار الرب عن نفسه بالاتصاف بالقول كما قال تعالى ﴿ قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوۡمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدۡقُهُمۡ ﴾ المائدة 119. وقال تبارك وتعالى ﴿ قُلۡنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ ﴾ الأنبياء 69. وقال عز وجل ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ ﴾ غافر 60. ومن لزم الإنصاف وجانب الاعتساف تبين أن هذه الآيات مصرحة باتصاف الرب بقوله»[2].

وهذا الكلام من إمام الحرمين إنما يرد به على المعتزلة الذين زعموا أن كلامه سبحانه مخلوق، ويريدون من وراء ذلك أن يقولوا: «إن كلام الله سبحانه وتعالى فعل من أفعاله خَلقه، كما يخلق الجواهر والأغراض»[3].

ومن ثم أثبت علماء الأشاعرة بصريح القرآن أن كلام الله صفة لله، هذه الصفة قديمة وليست مخلوقة وبرهنوا على ذلك بالنقل والعقل.

أما النقل: فنجد قول الحق سبحانه وتعالى ﴿ إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ النحل 40.

فلو كان القرآن مخلوقا لوجب أن يكون مقولا له: كن فيكون، ولو كان الله عز وجل قائلا للقول كن لكان للقول قولا.

وهذا يوجب أحد أمرين:

إما أن يؤول الأمر إلى أن قول الله غير مخلوق.

(1) أصول الدين صـ106.

(2) العقيدة النظامية صـ26.

(3) المرجع السابق صـ26.

أو يكون كل قول واقعا بقول لا إلى غاية وذلك محال. وإذا استحال ذلك صح وثبت أن لله عز وجل قولا غير مخلوق.[1]

واستدلوا كذلك بقول الحق سبحانه وتعالى ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ الكهف 109. ، فقد دلت هذه الآية على أن كلمات الله تعالى لا يلحقها الفناء إذ إن من فنى كلامه لحقته الآفات، وجرى عليه السكوت وهذا محال على الله سبحانه وتعالى فدل ذلك على قدم كلامه وانتقاء حدوثه[2].

أيضا نجد قول الحق سبحانه وتعالى ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ الروم 4. حيث ثبت الأمر لله من قبل جميع الأشياء، فلو كان أمر الله مخلوقا لزم حصوله من قبل نفسه وهو محال[3].

وعضد علماء الأشاعرة هذه الأدلة النقلية وما يستفاد منها بعدد من الأدلة العقلية، منها:

(1) أن الكلام من صفات الكمال، فلو كان محدثا لكانت ذاته خالية عن صفات الكمال قبل حدوثه، والخالي عن الكمال ناقص، وذلك على الله محال.[4]

(2) أن كلام الله لو كان مخلوقا لكان من جنس كلام المخلوقين، وغير خارج عن حروف المعجم، ولوجب أن الألف مثل الألف من كلامنا، وكذلك الدال والواو وغيرها من الحروف، ولوجب أن يكون الخلق قادرين على مثله، وما هو من جنسيه من حيث صحة قدرتهم على ضروب الكلام التي لا تخرج جملته عن حروف المعجم وهذا باطل[5].

(1) اللمع صـ 39,40.

(2) المرجع السابق صـ 40.

(3) أصول الدين صـ 61.

(4) أصول الدين صـ 62.

(5) أصول الدين للبغدادي صـ 106.

وهكذا أثبت الأشاعرة قدم كلام الله تعالى وقدم القرآن الكريم؛ لأنه كلام الله. ويبقى السؤال: ما الكلام الذي يتصف به الله سبحانه في الأزل؟ يجيب إمام الحرمين على ذلك بقوله: «ذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس. وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها تارة أخرى[1].

ويدلل إمام الحرمين على ذلك بأن: «إثبات الكلام القائم بالنفس يشهد له أن العاقل إذا أمر عبده بأمر وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا»[2].

ويستشهد الإمام الباقلاني والآمدي بعدد من الأدلة على إثبات هذا الكلام النفسي منها قوله تعالى ﴿ وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُۚ حَسۡبُهُمۡ جَهَنَّمُ يَصۡلَوۡنَهَا ﴾ المجادلة 8. ،فأخبر تعالى أن القول بالنفس قائم وإن لم ينطق به اللسا،ن والقول هو الكلام ، والكلام هو القول، وقوله تعالى ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ فَٱحۡذَرُوهُۚ ﴾ البقرة 235. وقوله تعالى ﴿فَإِنَّهُۥ يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخۡفَى﴾ طه 7. قيل: ما حدث به المرء نفسه مما يضمر فيها من قول أو فعل ويدل على ذلك من جهة السنة قوله ﷺ «يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان في قلبه»، وهذا في حق المنافقين فأخبر ﷺ أن الكلام الحقيقي هو الذي في القلب دون نطق اللسان، وأن الحكم للكلام الذي في القلب على الحقيقة، وأن قول اللسان مجاز قد يوافق قول القلب، وقد يخالفه.

ويدل على ذلك أيضا قول عمر رضي الله عنه زورت في نفسي كلاما فأتى أبو بكر فزاد عليه.، فأثبت الكلام في النفس من غير نطق لسان، وأنشد الأخطل:

إِنَّ الكَلامَ لَفِي الفُؤَادِ وَإِنَّمَا... جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الفُؤَادِ دَلِيلاً»[3].

---

(1) الإرشاد صـ 109.

(2) المرجع السابق صـ 109.

(3) الإنصاف صـ 105، غاية المرام 86.

هذا الكلام النفسي الذي أثبته علماء الأشاعرة بالنصوص السابقة مما لا شك فيه أنه قديم، وهنا يكون التساؤل إذا أثبت علماء الأشاعرة قدم القرآن الكريم، فهل أرادوا بذلك قدم الألفاظ والمعاني؟ أم اللفظ دون المعنى؟ أم المعنى دون اللفظ؟.

المتتبع لرأي الإمام الأشعري في كتبه يجده في هذه المسألة لا يزيد عن القول بأن القرآن كلام الله ، وهو قديم غير مخلوق، ولعله يتمسك في ذلك بقول الإمام أحمد في المسألة.

يقول الإمام الأشعري : «إن القرآن كلام الله عز وجل غير مخلوق»[1]. ولكن الإمام الشهرستاني ينقل عن الإمام الأشعري التفرقة بين القرآن وهو معنى قائم بالنفس، وبين الحروف والعبارات، فعلى الاعتبار الأول يكون القرآن الكريم قديما، أما بالنسبة للحروف والعبارات فهي دلالات، والدليل غير المدلول، ومن ثم يذكر الإمام الشهرستاني أن الأشاعرة قد تابعوا إمامهم في ذلك، الذي اتبع بدوره الإمام أحمد في القول بقدم المعاني وحدوث الألفاظ. [2] وتأسيسا على هذا أكد علماء الأشاعرة على أن كلام الله سبحانه وتعالى القديم لا يتصف بالحروف والأصوات، ولا بشيء من صفات الخلق، وأنه تعالى لا يفتقر في كلامه إلى مخارج وأدوات، بل يتقدس عن جميع ذلك، وأن كلامه القديم لا يحل في شيء من المخلوقات.[3]

وإذا كان الإمام الشهرستاني قد نقل التفرقة عند علماء المذهب بين المعنى واللفظ من حيث القدم والحدوث، فكيف نفهم ذلك في ضوء قول الإمام الأشعري: «لا يجوز أن يقال إن شيئا من القرآن مخلوق، لأن القرآن بكماله غير مخلوق»[4].؟

(1) الإبانة صـ 39، ويراجع في اللمع صـ 23.

(2) الإرشاد صـ 106، وكذا أصول الدين للبغدادي صـ 108، وكذا نهاية الإقدام صـ 313.

(3) الإنصاف صـ 94.

(4) الإبانة صـ 32.

والواقع أننا لا نتصور أن يقول الإمام الأشعري بقدم الألفاظ الحروف والأصوات وغير ذلك لأنه يمكن أن يفهم من النص أن القرآن كاملا من عند الله ومن ثم فهو قديم غير مخلوق.

وكأن الإمام الأشعري يريد بذلك أن ينفي أن يكون فعلا خلقه الله، وإنما هو صفة قديمة لله.

وقد نقل ابن عساكر عن إمام الحرمين رأي الإمام الأشعري في هذه المسألة فيقول: «قالت المعتزلة كلام الله مخلوق مبتدع، وقالت الحشوية المجسمة الحروف المقطعة والأجسام التي يكتب عليها والألوان التي يكتب بها وما بين الدفتين، كلها قديمة فسلك الأشعري طريقا بينهما، وقال القرآن الكريم كلام الله قديم غير متغير ولا مخلوق ولا حادث مبتدع، أما الحروف والأصوات والمحدودات فهي مخلوق مبتدع»[1] .

وقد ذهب علماء الأشاعرة إلى أن كلام الله تعالى واحد لا تعدد فيه، وإنما يختلف باختلاف المتعلقات من أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد. يقول الإمام ابن فورك : «إن كلام الله لم يزل ولا يزال موجودا وأنه يُفهِمُ خلقه معاني كلامه أولا فأولا، وشيئا فشيئا، وأن الذي يتجدد الإسماع والإفهام دون المسموع والمفهوم... كلامه لا يخص الأوقات والأزمان كما أن علمه وسمعه وقدرته لا يصح أن يقال فيه شيء من ذلك وإنما يتجدد المعلوم والمقدور بحدوثه شيئا بعد شيء دون العلم به والقدرة عليه... وأعلم أنه كما ينكر قول من قال: إن الله لم يتكلم إلا مرة واحدة، كذلك ينكر قول من قال: إن الله تكلم مرة بعد أخرى؛ لأن كل ذلك يوجب حدوث الكلام... فأما كلام الله الذي هو صفة من صفات ذاته غير بائن منه، فكلام واحد وشيء واحد يفهم منه ويسمع ما لا يحصى ولا يعد من الفوائد والمعاني، ونظير ذلك ما نقول: إن علمه واحد، ولكنه يحيط بمعلومات لا تتناهى والذي تقع عليه الكثرة والقلة: المعلومات دون العلم... والصحيح أن يقال: إن كلام الله لم يزل ولا

(1)تبيين كذب المفترى صـ342، عقيدة السلف الصالح 542.

يزال وأنه مسمع من يشاء من خلقه، ومفهم من أراد منهم إفهامه في الوقت الذي يريد أن يسمعه ويفهمه ما يريد من ذلك من غير تجديد قول ولا كلام»[1]. ويقول الإمام الشهرستاني: «المشهور من مذهب أبي الحسن أن الكلام صفة واحدة لها خاصية واحدة، ولخصوص وصفها حد خاص وكونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا خصائص أو لوازم تلك الصفة كما أن علمه تعالى صفة واحدة تختلف معلوماتها، وهي غير مختلفة في أنفسها فيكون عالما بالقديم والحادث والوجود والعدم وأجناس المحدثات.

وكما لا يجب تعدد العلم بتعدد المعلومات، كذلك لا يجب تعدد الكلام بتعدد المتعلقات، وكون الكلام أمرا ونهيا أوصاف للكلام لا أقسام للكلام»[2] .

وعلى هذا فكلام الحق سبحانه وتعالى كما يرى علماء الأشاعرة لم يزل موصوفا بكونه أمرا ونهيا وخبرا، ومن ثم ذهب علماء الأشاعرة إلى أن المعدوم مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود[3].

رأي الإمام السنوسي في المسألة:

لعل من الآراء المهمة في المسألة رأي الإمام السنوسي ويمكن صياغته في عدد من النقاط:

(1) أن كلام الله تعالى صفة أزلية قائمة بذاته.

(2) أن كلام الله تعالى واحد دال أزلا وأبدا على جميع معلوماته، فتعلق العلم بالمعلوم تعلق انكشاف، أما تعلق الكلام فهو تعلق دلالة.

(3) أن كنه صفة الكلام محجوب عن العقل، فليس لأحد أن يخوض في الكنه بعد معرفة ما يجب لذاته تعالى ولصفاته.

---

(1) ابن فورك مشكل الحديث وبيانه صـ 445, 449 تح موسى محمد علي ط 2 عالم الكتب بيروت.

(2) الإمام الشهرستاني في نهاية الإقدام صـ 291.

(3) المرجع السابق صـ 304 وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن علماء المذهب من الأشاعرة قد تابعوا في ذلك شيخهم الذي تابع بدورة الإمام أحمد في المسألة ولم يخرج في دلائله عن الكتاب والسنة كما فعل الإمام أحمد –د/ جلال موسى نشأة الأشعرية وتطورها صـ 257 ط بيروت صـ 147,148.

(4) أن الكلام النفسي الذي ذهب إليه علماء الأشاعرة لا يفهم منه تشبيه كلام الحق سبحانه وتعالى به، وإنما أراد علماء الأشاعرة من خلاله أن يقولوا للمعتزلة إن الكلام لا ينحصر في الحرف والصوت كما تزعمون بدليل وجود الكلام النفسي، وهو كلام حقيقي ليس بحرف ولا صوت، فإذا كان الأمر كذلك فإن الكلام في حق الباري سبحانه وتعالى لا ينحصر في الحرف والصوت، كما وجدنا ذلك في حق الإنسان، إذ وجد الكلام النفسي وهو كلام حقيقي ليس بحرف ولا صوت، فكذا يكون الأمر بالنسبة لله سبحانه وتعالى، وله المثل الأعلى، فلله سبحانه وتعالى كلام ليس بحرف ولا صوت مباين في حقيقته لما هو موجود عند البشر من الحرف والصوت والكلام النفسي.

يقول الإمام السنوسي : «كلام الله تعالى القائم بذاته هو صفة أزلية ليس بحرف ولا صوت، ولا يقبل العدم ولا ما في معناه من السكوت، ومن التبعيض، ولا التقديم، ولا التأخير ، ثم هو مع وحدته متعلق أي دال أزلا وأبدا على جميع معلوماته التي لا نهاية لها، وهو الذي عبر عنه بالنظم المعجز المسمى أيضا بكلام الله تعالى حقيقة لغوية؛ لوجود كلامه جل وعز فيه بحسب الدلالة لا بالحلول، ويسميان بالقرآن أيضا وكنه هذه الصفة وسائر صفاته محجوب عن العقل كذاته جل وعز، فليس لأحد أن يخوض في الكنه بعد معرفة ما يجب لذاته تعالى ولصفاته، وما وجد في كتب علماء الكلام من التمثيل بالكلام النفسي في الشاهد عند ردهم على المعتزلة القائلين بانحصار الكلام في الحروف والأصوات لا يفهم منه تشبيه كلامه جل وعز بكلامنا النفسي في الكنه، تعالى وجل عن أن يكون له شريك في ذاته أو صفاته أو أفعاله، وكيف يتوهم أن كلامه تعالى مماثل لكلامنا النفسي وكلامنا النفسي أعراض حادثة يوجد فيها التقديم والتأخير وطروء البعض بعد عدم البعض الذي يتقدمه ويترتب وينعدم حسب وجود جميع ذلك في الكلام اللفظي، فمن توهم هذا في كلامه تعالى فليس بينه وبين الحشوية ونحوهم من المتبدعة القائلين بأن كلامه تعالى حروف وأصوات فرق، وإنما مقصد العلماء بذكر الكلام النفسي في الشاهد النقض على المعتزلة في حصرهم الكلام في الحروف

والأصوات. فقيل لهم: ينتقض حصركم ذلك بكلامنا النفسي ؛فإنه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت.

وإذا صح ذلك فكلام مولانا جل وعز أيضا كلام، وليس بحرف ولا صوت، فلم يقع الاشتراك بينهما إلا في هذه الصفة السلبية= وهي أن كلام مولانا جل وعز ليس بحرف ولا صوت، كما أن كلامنا النفسي ليس بحرف ولا صوت، أما الحقيقة فمباينة للحقيقة كل المباينة فاعرف هذا فقد زلت هنا أقدام لم تؤيد بنور الملك العلام»[1].

فالإمام السنوسي يبين أن الكلام النفسي عند الإنسان نقض به علماء الأشاعرة حصر المعتزلة الكلام في الصوت والحرف، فإذا ما أتينا إلى الذات العلية، فالكلام بالنسبة لها لا ينحصر كذلك في الحرف والصوت ،كما ثبت ذلك في حق الإنسان، ومن ثم يثبت للذات العلية نوع آخر من الكلام متصف بالقدم ليس بصوت ولا حرف مباين للكلام النفسي عند الإنسان.

ولعل هذا الموقف من الإمام السنوسي يزيل ما يرد على الكلام النفسي عند علماء الأشاعرة من اعتراضات، كما أنه يعد امتدادا لما ذكره الإمام الأشعري في كتبه، وفوق هذا يعد موقفا قريبا من السلف له جدارته وتقديره.

(1) أم البراهين 36,37.

موقف ابن تيمية من صفة الكلام:

يرى الإمام ابن تيمية أن البراهين التي يثبت من خلالها صفة الكلام وغيرها من العقائد تتنوع بين نقلية وعقلية، وقد سلك علماء السلف والإمام أحمد هذا المسلك، فأثبتوا الكلام للباري سبحانه وغيره من العقائد بالسمع والعقل المؤسس عليه.

يقول ابن تيمية«السلف والأئمة وغيرهم لهم في إثبات كونه متكلما طريقان، فإنهم يثبتون ذلك بالسمع تارة، وبالعقل أخرى، كما يوجد مثل ذلك في كلام الإمام أحمد، وغيره من الأئمة وفي كلام متكلمة الصفاتية، كعبد العزيز المكي وأبي محمد بن كلاب وأبي عبد الله بن كرام، وأبي الحسن الأشعري ونحوهم، والطرق التي أظهروها من العقليات قد دل القرآن عليها، وأرشد إليها.

كما دل القرآن على الطرق العقلية التي يثبت فيها سائر قواعد العقائد المسماة بأصول الدين، لكن الدليل قد تتنوع عباراته وتراكيبه».[1]

وهذا موقف محمود غريب من ابن تيمية . أما وجه الحمد فيه فلإنصافه، وأما وجه غرابته فلأن ابن تيمية وهو قائل هذه العبارات قد سبق وهاجم طرق علماء الأشاعرة الاستدلالية واصفا إياها بالطرق البدعية التي لا تستند إلى شرع أو دين، وقد مر بيان ذلك والرد عليه حال الحديث عن صفة الوجود.

الأدلة النقلية على إثبات الكلام عند ابن تيمية:

يستشهد ابن تيمية على إثبات الكلام لله سبحانه بعدد من الآيات القرآنية منها قول الحق سبحانه ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾ النساء 164. وقوله سبحانه ﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنِ وَقَرَّبۡنَٰهُ نَجِيّٗا ﴾ مريم 52. وقوله سبحانه ﴿ أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنۡ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ رَجُلٖ مِّنۡهُمۡ أَنۡ أَنذِرِ ٱلنَّاسَ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمۡ قَدَمَ صِدۡقٍ عِندَ رَبِّهِمۡ ﴾ يونس 2.

(1) الأصفهانية صـ 73.

يقول ابن تيمية في تعليقه على هذه الآية «إن الله أرسل الرسل لكل الناس لتبليغهم كلام الله الذي أنزل إليهم، فمن آمن بالرسل آمن بما بلغوه عن الله، ومن كذب الرسل كذب بما بلغوه عن الله، فالإيمان بكلام الله داخل في الإيمان برسالة الله إلى عباده، والكفر بذلك، هو الكفر بهذا»[1].

(1) ابن تيمية تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء صـ 6,7 شرح عبد العزيز محمد الخليفة ط الرشد الرياض، ويراجع الحموية صـ 63، وكذا المنحة الإلهية صـ 41,45، والرسالة التدمرية صـ 6، ويقارن ذلك بالإمام الرازي مفاتيح الغيب 9 صـ 178.

الأدلة العقلية على إثبات صفة الكلام عند ابن تيمية:

1 - يثبت ابن تيمية صفة الكلام لله سبحانه بعدد من الدلائل العقلية التي لا تخرج عما ذكره الأشاعرة من براهين عقلية أثبتوا بها هذه الصفة لله سبحانه، فمن ذلك إثبات الكلام للحق سبحانه عن طريق أمره ونهيه حيث أخبر الرسل بذلك.

يقول ابن تيمية :«إن الحق سبحانه آمرٌ ناهٍ، ومن كان كذلك فهو متكلم. المقدمة الأولى مدلول عليها بأن الرسل بلغوا أمره ونهيه، وكل من المقدمتين واضحة، فإن الكلام نوعان: إنشاء، وإخبار، والإنشاء: أمر ونهي وإباحة.

فإذا ثبت له نوع من أنواع الكلام ثبت مطلق الكلام، فثبت أنه متكلم، وأما الثانية: فقد علم بالاضطرار من دين جميع الرسل أنهم يخبرون عن الله بأنه أمر بكذا ونهى عن كذا، فيلزم من ثبوت الرسالة ثبوت كلام الله تعالى، وجحد كون الله متكلما هو جحد لما بلغت عنه الرسل من الأمر والنهي»[1].

2- كذلك نجد ابن تيمية يثبت الكلام للحق سبحانه تأسيسا على ثبوت الحياة له فيقول: «إذا عرف أنه حي عليم قدير عرف أنه يمكن أن يكون متكلما فإن الكلام من الصفات المشروطة بالحياة، والصفات المشروطة بالحياة إنما تمتنع عليه سبحانه ما يمتنع منها، كالنوم والأكل والشرب لتضمينها نقصا ينزه عنه ،وليس في الكلام نقص بل هو من صفات الكمال».[2]

والملاحظ على هذا الاستدلال:

أ- أنه أثبت لله إمكان الكلام بناء على شرط الحياة، وكان من الواجب عليه أن يثبت وجوب الكلام لله لا إمكانه، بيد أنه قاس الغائب على الشاهد إذ تصور وجود الحياة في

(1) الأصفهانية صـ 81.

(2) المرجع السابق صـ 83.

الشاهد مع إمكانية تخلف الكلام عنها، فسحب هذا الحكم على الذات العلية. وهذا قياس فاسد؛ لأنه ليس كمثله شيء.

ب- أنه عد الكلام من صفات الكمال، فكان يجب عليه أن يقول بوجوب الكلام لا بإمكانه؛ لأن الكمال واجب لله لا ممكن له.

ثم نرى ابن تيمية وقد أثبت الكلام عن طريق إبطال نقيضه واستحالته على الحق سب حانه وتعالى فقال :«إن الحي إذا لم يتصف بالكلام لزم اتصافه بضده كالسكوت والخرس، وهذه آفة يتنزه الله عنها فتعين اتصافه بالكلام».[(1)]

وبجانب ذلك أثبت ابن تيمية الكلام لله سبحانه من خلال برهان الكمال فتراه يقول: «المخلوق ينقسم إلى متكلم وغير متكلم، والمتكلم أكمل من غير المتكلم، وكل كمال هو في المخلوق مستفاد من الخالق، فالخالق به أحق وأولى... فالنطق صفة كمال»[(2)].

والملاحظ أن هذه الدلائل لا تخرج في مجملها عما ذكره علماء الأشاعرة في هذا الشأن.

موقف ابن تيمية من وحدة الكلام:

يرى الإمام ابن تيمية أن الحق سبحانه غير متكلم بكلام واحد وإنما يتجدد الكلام منه سبحانه على حسب إرادته لوجود الأشياء.

يقول ابن تيمية في معرض ذكره لمقولة أبي نصر السجزي والذي يناقش فيها الأشاعرة في قولهم بواحدية الكلام وأزليته :«فإن ارتكبوا العظمى، وقالوا: كلام الله شيء واحد على أصلنا لا يتجزأ... والله سبحانه من الأزل إلى الأبد متكلم بكلام واحد لا أول له ولا أخر.. قيل لهم: قد بينا مرارا كثيرة إن قولكم في هذه الباب فاسد، وأنه مخالف للعقليين والشرعيين جميعا، وإن نص الكتاب والثابت من الأثر قد نطقا بفساده».[(3)]

---

(1) الأًصفهانية صـ 101.

(2) المرجع السابق صـ 102، وكذا الفتاوى صـ 6، صـ 89، التدمرية صـ 21، الأكملية صـ 35, 39.

(3) موافقة صحيح المنقول ج 1 صـ 352.

ويستشهد ابن تيمية على ذلك بقول الحق سبحانه ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ النحل 40.

ووجه الدلالة في الآية كما يقول ابن تيمية : أن الله سبحانه بين أن يقول كن إذا أراد كونه، فعلم بذلك أنه لم يقل للقيامة بعد كوني». [1]

- **وهذا الكلام غير مسلم لابن تيمية لما يلي:**

1. أنه وصف رأي علماء الأشاعرة في المسألة بأنه ارتكاب لأمر عظيم ،وكأنه منكر من القول وزور، ولست أدري كيف يكون ذلك وعلماء الأشاعرة أرادوا بقولهم «بالكلام الواحد الأزلي» تنزيه الحق سبحانه عن الحدوث والتغير، فهل يعد التنزيه الذي رامه علماء الأشاعرة من باب ارتكاب العظائم والمنكرات؟!.

2. أن هذا الرأي الذي ذكره ابن تيمية من تجدد الكلام عند إرادة الأشياء يؤدي إلى التغير الذي هو من أمارات الحدوث والمشابهة للمخلوقين، فهل يعد التشبيه شرعا ودينا، ويعد التنزيه الذي صدع به علماء الأشاعرة من العظائم والكبائر؟!

3. إن علماء الأشاعرة عندما قالوا بوحدة الكلام الأزلي لم يمنعوا التعدد في التعلق؛ وهذا علاج منطقي للمسألة فهو يحفظ للذات العلية ما يليق بها من تنزيه، وفي الوقت ذاته يجيز التجدد في التعلق عند إرادة الأشياء.

4. أن الآية الكريمة التي استشهد بها ابن تيمية لا تمنع بحال من نصرة مذهب الأشاعرة، فما المانع أن يتكلم الله في الأزل بكلام واحد، يقول فيه للأشياء كوني ثم يكون حدوثها بعد ذلك في الوقت الذي أراده الله لها، دون أن يستدعي ذلك كلامًا عند إرادة حدوثها، وعلى هذا فالحق سبحانه بكلامه الواحد الأزلي قال للقيامة كوني، وستكون في الوقت الذي أراده سبحانه لها دون حاجة إلى تجدد كلام منه سبحانه.

(1) المرجع السابق ج 1 ص 353.

5. أن ابن تيمية في كلامه السابق قد ناصر المعتزلة الذين ما فتئ يهاجمهم في غير موضع، فها هو في نصه السابق يحكي شبهتهم في المسألة مؤيدا إياها في حين أن أهل السنة قد أجابوا عليهم بقولهم: «كما لا يمتنع أن يكون العلم الواحد علما بالأشياء الكثيرة، فكذلك لا يمتنع أن يكون الكلام الواحد خبرا عن الأشياء الكثيرة».[1]

6. أن ما ذكره علماء الأشاعرة ليس بدعا من الرأي بل قال به شيخ الحنابلة القاضي أبو يعلي فها هو يقول في المعتمد: «وهو سبحانه عالم بعلم واحد، وقادر بقدرة واحدة، وحي بحياة واحدة، ومريد بإرادة واحدة، ومتكلم بكلام واحد».[2]

ارتباط الكلام بقيام الحوادث بذات الله تعالى عند ابن تيمية:

نقم ابن تيمية وأتباعه على علماء الأشاعرة تنزيههم للذات العلية من قيام الحوادث بها، فعلماء الأشاعرة عندما أثبتوا لله العلم والإرادة والكلام... إلخ. رأوا أن هذه الصفات تتعلق بمعلومات ومرادات وأشياء يصدق الكلام عليها وكل ذلك متغير، ومن ثم قالوا بأزلية الصفة وتجدد التعلق، ولكن هذا الموقف لم يرض التيميون ومن قبل شيخهم؛ لذا كان قولهم عن مذهب الأشاعرة «فالأشاعرة حلوا هذه المعضلة -بزعمهم- بأن قالوا بأزلية هذه الصفات، وأنها لازمة لذات الله أزلا وأبدا وقالوا إنه لا يتجدد لله عند وجود الموجودات نعت ولا صفة وقد ناقشهم شيخ الإسلام في هذه المسألة في صفة العلم والإرادة... أما صفة الكلام فهي الأوضح في هذا الباب».[3]

ثم كان قولهم بعد عرض الآراء في المسألة»... ومما سبق يتبين حقيقة الخلاف، وعلاقته بمسألة حلول الحوادث -بذات الله- التي جعل الأشاعرة منعها أحد أصولهم التي لا يتنازلون عنها.

(1) أصول الدين للرازي صـ 65 ويراجع ما ذكر في المسألة حال التناول إياها عند علماء الأشاعرة.

(2) المعتمد في أصول الدين صـ 49.

(3) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ج 3 صـ 1053.

ومما سبق أيضا يتبين المذهب الحق في ذلك. -ثم نرى التيميون يوضحون قسمات المذهب الحق في المسألة بكلامهم، ومن كلام شيخهم فيقولون عنه -جاء ابن كلاب فابتدع القول بأن كلام الله قديم، وأنه معنى واحد، وأنه لا يتعلق بمشيئة الله وإرادته.. وابن كلاب والأشعري إنما ابتدعا هذا القول -في كلام الله وفي الصفات الاختيارية- لتقصيرهما في علم السنة.[1]

وفيما يلي عدد من نصوص ابن تيمية في المسألة:

1 - يعرض ابن تيمية لآراء الطوائف المختلفة في مسألة كلام الله تعالى ثم يقول :«وثم طوائف كثيرة تقول: إنه تقوم به الحوادث وتزول وأنه كلم موسى بصوت، وهذا مذهب أئمة السنة والحديث من السلف وغيرهم»[2]

ثم يقول في حق من خالف كلامه السابق «وإنما أوقع هذه الطوائف في هذه الأقوال ذلك الأصل الذي تلقوه عن الجهمية، وهو أن ما لم يخل من الحوادث فهو حادث، وهو باطل عقلا وشرعا، وهذا الأصل فاسد مخالف للعقل والشرع[3].

2 - كذلك نجد ابن تيمية يؤكد على تجدد الكلام المستلزم لحدوثه وقيامه بذات الله مستشهدا بقول الحق سبحانه ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ﴿١٥﴾ إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٦﴾﴾ النازعات (15،16). ثم يقول معقبا «فوقت النداء بقوله «إذ» فعلم أنه كان في وقت مخصوص لم يناده قبل ذلك»[4].

(1) هذا الكلام للدكتور عبد الرحمن المحمود ذكره مدعما بكلام ابن تيمية مع خلط وعدم تحر في العبارة في كتابة موقف ابن تيمية من الأشاعرة ج 3 صـ 1262، وأيده بما ذكره ابن تيمية في المسألة المصرية في القرآن الفتاوى ج 12 صـ 178، الاستقامة ج 1 صـ 212. تح محمد رشاد سالم ط الأولى جامعة الإمام محمد بن سعود.

(2) ابن تيمية، الفرقان صـ 130.

(3) المرجع السابق صـ 131.

(4) الأصفهانية صـ 64.

والواقع أنه يفهم من الآية كما قال الإمام الأشعري «أن الله تعالى أسمعه الكلام القديم الذي ليس بحرف ولا بصوت»[1]. وهذا التوجيه أليق بالتنزيه وأبعد عن الحدوث والتغير.

3 – كذلك نجد ابن تيمية يرتب الكلام على القدرة والإرادة.

فيقول: «ذكر القاضي أبو يعلي أن أصحاب الإمام أحمد قد تنازعوا في معنى قولهم القرآن غير مخلوق، هل المراد به أنه صفة لازمة له كالعلم والقدرة، أو أنه يتكلم إذا شاء ويسكت إذا شاء؟. وهذه المسألة متعلقة بمسألة قيام الأفعال بذاته المتعلقة بالمشيئة هل يجوز أم لا؟ كالإتيان والمجيء والاستواء ونحو ذلك وتسمى حلول الحوادث»[2]

ومن المعلوم أن ابن تيمية يقول بقيام الحوادث بذات الله تعالى ويعتبر المجيء والإتيان والاستواء كلها من نفس الباب كما سيأتي بيانه، فالله سبحانه كما يرى ابن تيمية يتصرف بنفسه فيتحرك ويستوي ويجيء ويحدث أحوالا في ذاته بقدرته وإرادته، ومن ثم يفرع على ذلك مسألة كلام الله تعالى فيقول: إنه سبحانه يحدث في ذاته أصواتا وحروفا فهي أفعال حادثة توجد وفق المشيئة والقدرة، بل إن ابن تيمية ينسب ذلك إلى السلف رضوان الله عليهم، فيقولك «وأما السلف وأتباعهم وجمهور العقلاء فالمتكلم المعروف عندهم من قام به الكلام وتكلم بمشيئته وقدرته، ولا يعقل متكلم لم يقم به الكلام ولا يعقل متكلم بغير مشيئته وقدرته»[3] .

ثم يقول في موضع آخر «وأما السلف فقالوا لم يزل الله متكلما إذا شاء.. ومن يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن يكون الكلام لازما لذاته... فتبين أن الرب لم يزل ولا يزال موصوفا بصفات الكمال منعوتا بنعوت الجلال ومن أجلها الكمال، فلم يزل متكلما إذا شاء

(1) مفاتيح الغيب ج 11 صـ 388.

(2) الأصفهانية صـ 36.

(3) مجموع الرسائل والمسائل ج 2 صـ 361 ويراجع الكاشف الصغير صـ 311.

ولا يزال كذلك وهو يتكلم بالعربية كما تكلم بالقرآن العربي»[1] وعلى هذا فكلام الله تعالى كما يرى ابن تيمية يترتب على الإرادة والقدرة ولا يعني هذا سوى أن الكلمات حادثة إذ إن ما يترتب على القدرة والإرادة فهو حادث ومن ثم فإن الحدوث لازم للقرآن لأنه كلام الله.

4 - كذلك نجد ابن تيمية يؤكد على ربط مسألة كلام الله تعالى بقيام الحوادث في ذاته تعالى أثناء رده على ابن المطهر الشيعي الحلي في مسألة الكلام والأمر والنهي.

فيقول: «وأما قوله: فإن أمره ونهيه وإخباره حادث لاستحالة أمر المعدوم ونهيه وإخباره.

فيقال: «هذه مسألة كلام الله تعالى والناس فيه مضطربون قد بلغوا إلى سبعة أقوال»[2] .

ثم يبين رأيه في المسألة بعد ذكره آراء المخالفين له فيقول «وسابعها : قول من يقول إنه لم يزل متكلما إذا شاء بكلام يقوم به، وهو متكلم بصوت يُسمع ، وإن نوع الكلام قديم وإن لم يجعل نفس الصوت المعين قديما، وهذا هو المأثور عن أئمة الحديث والسنة»[3].

وهكذا نسب ابن تيمية إلى أهل السنة والجماعة القول بأن كلام الله قديم بالنوع حادث بالفرد، وكذا الحال في الصوت المسموع.

ثم يقول ابن تيمية مسترسلا في حديثه :«وإذا عرفت المذاهب فيقال لهذا –ابن المطهر الحلي– قولك: إن أمره ونهيه وإخباره حادث لاستحالة أمر المعدوم ونهيه وإخباره، أتريد به أنه حادث في ذاته أم حادث منفصل عنه، والأول قول أئمة الشيعة المتقدمين والجهمية والكرامية وكثير من أهل الحديث وغيرهم، ثم إذا قيل حادث أهو حادث النوع فيكون الرب قد صار متكلما بعد أن لم يكن متكلما، أو حادث الأفراد وأنه لم يزل متكلما إذا شاء والكلام الذي كلم به موسى هو حادث وإن كان نوعه قديما لم يزل فهذه ثلاثة أقوال تحت قولك، وقد علم أنك أردت النوع الأول، وهو قول الذين جمعوا بين التشيع والاعتزال، فقالوا إنه مخلوق

---

(1) المرجع السابق صـ 379، 380.

(2) منهاج السنة ج 2 صـ 3458.

(3) المرجع السابق ج 2 صـ 3526.

خلقه الله منفصل عنه، فيقال لك إذا كان الله قد خلقه منفصلا عنه لم يكن كلامه، فإن الكلام والقدرة والعلم وسائر الصفات إنما يتصف بها من قامت به، لا من خلقها وفعلها في غيره»[1].

وعلى هذا فالكلام كما يرى ابن تيمية حادث مخلوق خلقه الله في ذاته، وبما أن القرآن كلام الله تعالى فيجب أن يكون حادثا مخلوقا قائما في ذات الله تعالى.

ثم يقول ابن تيمية :«والمتكلم من تكلم بفعله ومشيئته وقدرته فقام به الكلام ، وهذا قول أكثر أهل الحديث وطوائف من الشيعة والمرجئة والكرامية.... فالكلام هو صفة ذات وصفة فعل، وهو قائم به يتعلق بمشيئته وقدرته»[2].وعلى هذا فالكلام عند ابن تيمية صفة ذات وصفة فعل.

ومن ثم نلمح فيما ذهب إليه ابن تيمية أمرين :

أولا: التناقض إذ إن قولنا «أنه صفة ذات» أي أنه ملازم لها لا تعلق للإرادة ولا للقدرة به، فهو صفة دائمة ملازمة للذات، وأما قولنا :«أنه صفة فعل» أي أنه حادث قام بالذات، وهذا يعني حده بالبداية والنهاية وعدم دوامه، كما أنه يكون مترتبا على الإرادة والقدرة.

ثانيا: إن كلام ابن تيمية السابق يعود إلى أن الكلام ما هو إلا فعل قائم بالذات، وهو مقابل لقول المعتزلة إن الكلام فعل أوجده الله في غيره من المخلوقات. فابن تيمية قائل بأن كلام الله عبارة عن فعل يخلقه الله في ذاته ثم يخرج منها إلى الخلق. وهذا فيه ما لا يخفى من الشناعة والبشاعة.

ثم يسترسل ابن تيمية في حديثه عن المسألة فيقول: «ثم القائلون بقيام فعله به منهم من يقول فعله قديم، والمفعول متأخر كما يقول ذلك من يقوله من أصحاب أبي حنيفة وأحمد وغيرهم، ومنهم من يقول بل هو حادث النوع كما يقول ذلك من يقوله من الشيعة والمرجئة

(1) منهاج السنة ج 2 صـ 370.
(2) منهاج السنة ج 2 صـ 370.

والكرامية ومنهم من يقول بمشيئته وقدرته شيئا فشيئا لكنه لم يزل متصفا به فهو حادث الآحاد قديم النوع كما يقول ذلك من يقوله من أصحاب الحديث وغيرهم من أصحاب الشافعي وأحمد وسائر الطوائف»(1).

ثم يختتم حديثه مع ابن المطهر بقوله: «قد جمعنا حجتنا وحجتكم فقلنا العدم لا يؤمر ولا ينهي. وقلنا: الكلام لابد أن يقوم بالمتكلم فإن قلتم لنا فقد قلتم بقيام الحوادث بالرب.

قلنا لكم: نعم وهذا قولنا الذي دل عليه الشرع والعقل... وبالجملة فكل ما يحتج به المعتزلة والشيعة مما يدل على أن كلامه متعلق بمشيئته وقدرته، وأن يتكلم إذا شاء وأنه يتكلم شيئا بعد شيء فنحن نقول به»(2).

5 - أيضا يقف ابن تيمية موقف الإنكار ممن ذهب إلى أن الله سبحانه لا يحدث في ذاته حادث، ولا يوجد في ذاته ما لم يكن موجودا قبل ذلك. فهذا القول من منكرات الكلام التي لا تروق لابن تيمية ، إذ يجب في عرفه ومذهبه أن تقوم الحوادث بذات الله تعالى، وهذا هو السبيل إلى تحقق كماله سبحانه.

يقول ابن تيمية في معرض حديثه عن آراء الطوائف حول كلام الله سبحانه: «ومنهم من قال بل الحروف قديمة الأعيان بخلاف الأصوات، وكل هؤلاء يقولون إن التكليم والنداء ليس إلا مجرد خلق إدراك في المخلوق بحيث يسمع ما لم يزل ولا يزال، لا أنه يكون هناك كلام يتكلم الله به بمشيئته وقدرته، ولا تكليم بكلام الله بمشيئته وقدرته، بل تكليمه عندهم جعلوا العبد سامعا بما كان موجودا قبل سمعه بمنزلة ما يجعل الأعمى بصيرا لما كان موجودا قبل رؤيته من غير إحداث شيء منفصل عنه... وعندهم لما جاء موسى لميقات ربه سمع النداء القديم لا أنه حين إذا نودي»(3). وبعد هذا الإنكار يقرر مذهبه في المسألة فيقول:

---

(1) المرجع السابق ج 2 صـ 376.

(2) منهاج السنة ج 2 صـ 380.

(3) مجموعة الرسائل والمسائل ج 1 صـ 436، 437 وكذا ج 3 صـ 160 وما بعدها.

«والصواب في هذا الباب وغيره مذهب سلف الأمة وأئمتها أنه سبحانه لم يزل متكلم إذا شاء، وأنه يتكلم بمشيئته وقدرته، وأنه نادى موسى بصوت سمعه موسى، وإنما ناداه حين أتى، لم يناده قبل ذلك»[1] .

ثم يقول ناقما على الأشاعرة مذهبهم وقولهم: «وقالت طائفة إن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته، وأنه في الأزل كان متكلما بالنداء الذي سمعه موسى، وإنما تجدد استماع موسى لا أنه ناده حين أتى الوادي المقدس بل ناداه قبل ذلك بما لا يتناهى، ولكن تلك الساعة سمع النداء... وهؤلاء وافقوا الذين قالوا إن القرآن مخلوق في أصل قولهم.

فإن أصل قولهم إن الرب لا تقوم به الأمور الاختيارية فلا يقوم به كلام ولا فعل باختياره ومشيئته، وقالوا هذه حوادث والرب لا تقوم به الحوادث، فخالفوا صحيح المنقول وصريح المعقول»[2].

6. ثم نراه يصرح بهذه المسألة في جرأة غريبة فيقول «... فإن قلتم لنا فقد قلتم بقيام الحوادث بالرب قلنا لكم نعم، وهذا قولنا الذي دل عليه الشرع والعقل.. ثم يقول فإذا قالوا لنا فهذا يلزم منه أن تكون الحوادث قامت به قلنا: ومن أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة؟! ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل وهو قول لازم لجميع الطوائف، ومن أنكره فلم يعرف لوازمه وملزومه ولفظ الحوادث مجمل فقد يراد به الأعراض والنقائص، والله منزه عن ذلك، ولكن يقوم به ما شاءه ويقدر عليه من كلامه وأفعاله ونحو ذلك مما دل عليه الكتاب والسنة»[3].

---

(1) المرجع السابق ج 3 صـ 163.

(2) المرجع السابق ج 3 صـ 156.

(3) منهاج السنة ج 2 صـ 380، صـ 381 ويراجع الصفدية ج 1 صـ 149.

وهكذا جوز ابن تيمية قيام الحوادث بذات الله تعالى فانتهى به الحال إلى القول بأن كل صفة قامت بالله سبحانه هي حادثة من حيث الأفراد قديمة بالنوع وعلى رأس هذه الصفات «الكلام».

يقول ابن تيمية «وأم الرب تعالى إذا قيل لم يزل متكلما إذا شاء ولم يزل فاعلا لم يكن دوام كونه متكلما بمشيئته وقدرته ودوام كونه فاعلا بمشيئته وقدرته ممتنعا، بل هذا هو الواجب؛ لأن الكلام صفة كمال لا نقص فيه. والمتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن يكون الكلام لازما له بدون قدرته ومشيئته، والذي لم يزل يتكلم إذا شاء أكمل ممن صار الكلام يمكنه بعد أن لن لم يكن الكلام ممكنا له. وحينئذ فكلامه قديم مع أنه يتكلم بمشيئته وقدرته، وإن قيل إنه ينادي ويتكلم بصوت لا يلزم من ذلك قدم صوت معين، وإذا كان قد تكلم بالقرآن والتوراة والإنجيل بمشيئته وقدرته لم يمتنع أن يتكلم بالباء قبل السين وإن كان نوع الباء والسين قديما لم يستلزم أن تكون الباء المعنية والسين المعنية قديمة ؛لما علم من القرآن من الفرق بين النوع والعين.

وهذا الفرق ثابت في الكلام والإرادة والسمع والبصر وغير ذلك من الصفات وبه تحل هذه الإشكالات الورادة على وحدة هذه الصفات وتعددها وقدمها وحدوثها، وكذلك تزول به الإشكالات الواردة في أفعال الرب وقدمها وحدوثها وحدوث العالم.

وإذا قيل إن حروف المعجم قديمة بمعنى النوع كان ذلك ممكنا بخلاف ما إذا قيل اللفظ الذي نطق به زيد وعمرو قديم، فإن هذه مكابرة للحس والمتكلم يعلم أن حروف المعجم كانت موجودة قبل وجودها بنوعها،وأما نفس الصوت المعين الذي قام به التقطيع والتأليف المعين فيعلم أن عينه لم تكن موجودة قبلهن والمنقول عن الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة مطابق لهذا القول»[1].

---

(1) مجموعة الرسائل والمسائل ج 1 صـ 45، وكذا ج 3 صـ 160، ج 2 صـ 361.

ثم نرى ابن تيمية يزيد الأمر وضوحا بالنسبة للكلام فيقول «وأما إذا قيل قال «كن» وقبل «كن» «كن» وقبل «كن» «كن» فهذا ليس بممتنع فإن هذا تسلسل في آحاد التأثير لا في جنسه ، كما أنه في المستقبل يقول «كن» بعد «كن» ويخلق شيئا بعد شيء إلى غير نهاية»[1] .

ويفرق ابن تيمية بين نوع الحرف وعينه، مؤكدا على قدم النوع وحدوث الأفراد وسبقها بالغير. فيقول: «وأما قول القائل إن الحروف قديمة أو حروف المعجم قديمة، فإن أراد جنسها فهذا صحيح وإن أراد الحرف المعين فقد أخطأ، فإن له مبدأ ومنتهى، وهو مسبوق بغيره، وما كان كذلك لم يكن إلا محدثا»[2].

ملاحظات ومناقشات لمذهب ابن تيمية في قيام الحوادث في ذات الله:

1. لعلنا نلحظ فيما تقدم تصريح ابن تيمية بقيام الحوادث بذات الله مدعيا أن هذا هو ما دل عليه الكتاب وما نطقت به السنة، ولعلنا نلحظ كذلك أنه ربط بين قيام الحوادث في ذات الله وبين التسلسل في القدم ،وبين كلام الله تعالى وقيام الأفعال الحادثة في ذاته سبحانه وعلى هذا فإنه رأى أن الكلام فعل من أفعال الله قائم بذاته بإحداث من الله سبحانه وتعالى.

2. أن ما ذكره ابن تيمية من كلام حول هذه المسألة كلام مرسل لم يأت بدليل يدل عليه والكلام المرسل لا عبرة ولا وزن له.

3. أن ابن تيمية رأى أن توقف الكلام على القدرة والمشيئة بالنسبة لله كمال يجب إثباته له ومن ثم أدى به ذلك إلى تجويز قيام الحوادث بذات الله، وهذا خلط عقلي إذ الكمال اللائق بالمخلوق قد لا يليق بالخالق، فترتب الكلام على إرادة المخلوق وقدرته كمال ولكن الحق سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء ومن ثم فينبغي أن لا نتصور الكمال في حقه، تصورنا للكمال في حق البشر.

4. كذلك نلحظ أن ابن تيمية ادعى التفرقة بين النوع والفرد زاعما ثبوت هذه التفرقة في القرآن الكريم.

---

(1) مجموعة التفسير صـ 313، 314.

(2) مجموعة الرسائل والمسائل ج 2 صـ 361.

والواقع أن هذا زعم عار عن الحقيقة فليأتنا بآية من كتاب الله تقول ذلك، أو ليئتنا بأحد من السلف الذين يتمسح بهم في نسبة آرائه إليهم قد خاض فيما خاض فيه.

أضف إلى ذلك أن الناس لا يعلمون النوع إلا تجريدا ذهنيا، وأمرا اعتباريا ليس له وجود بذاته في الخارج، بل إن العجيب عند ابن تيمية أنه من أكثر الناس تشنيعا على من قال من الفلاسفة بوجود الأنواع والأمور الكلية في الخارج[1]، ثم ها هو ذا يقترف ما شنع به عليهم.

5 . كذلك نجد ابن تيمية عندما قرر قدم نوع صفة الكلام وغيرها من الصفات وحدوث أفرادها قد أوقع نفسه في إشكالات عدة منها أن النوع لما كان قديما فإنه غير مرتب على القدرة والإرادة، فإذا كان النوع شيئا موجودا، فإنه يلزمه وجود شيء قديم غير مرتب على قدرته تعالى وهذا فيه من الفساد ما لا يخفى.

وإن لم يكن النوع شيئا وجوديا كان لا محالة عدميا ، فيلزمه أن يصف الله تعالى بأمر عدمي، وهو بهذا يتناقض مع ما قرره من أن الكلام كمال وأنه لا كمال إلا بالأمور الوجودية لا العدمية.

6. أن ابن تيمية نسب القول بقيام الحوادث بذات الله إلى السلف وإلى الكتاب والسنة وإلى أئمة الحديث يكفي في إبطال ذلك أن نرد عليه بكلام أحد تلامذته المخلصين، وهو فضيلة الدكتور محمد خليل هراس الذي بين في كتابه (ابن تيمية السلفي): أن ما ذهب إليه ابن تيمية من تجويز لقيام الحوادث بذات الله هو قول الكرامية الذين انتهت آراؤهم إلى التجسيم والتشبيه، بل إنه يبين أن ابن تيمية حال مناقشته للكرامية كان يمس مذهبهم مسا رقيقا على غير عادته مع مخالفيه نظرا لموافقته لهم[2] في كثير من أصول مذهبهم، ومن ثم يصف أقوال ابن تيمية في هذه القضية ونسبتها إلى السلف بأنها إدعاء، بل رأيناه يذكر رأي ابن تيمية في مسألة قيام الحوادث بذات الله ناقضا إياها بالمنطق والبرهان، وناقضا كذلك ما

(1) يراجع رأيه في ذلك في مجموعة الرسائل والمسائل ج 2 صـ 361 وما بعدها.

(2) يعبر الأستاذ هراس بقوله نظرا لموافقتهم له والواقع أن ابن تيمية هو الذي وافقهم.

أسس عليه من قوله بقدم النوع وحدوث الأفراد هذا القول الذي جعله ابن تيمية مفتاحا لحل مشاكل كثيرة في علم الكلام ،كما يقول الدكتور هراس ثم يصف ذلك بقوله وهي قاعدة لا يطمئن إليها العقل كثيرا[1].

7. ذكر ابن تيمية في نصوصه السابقة أن الحوادث التي يراد بها الأعراض والنقائص الله منزه عنها وهذا كلام حسن.

وفي الوقت ذاته يجلب الحيرة للعقل إذ هل هناك حوادث وأعراض متصفة بالكمال الذي لا يلحقه نقص، وعلى هذا أجاز ابن تيمية قيام الحوادث بذات الله تعالى.

فإذا قال ابن تيمية إن ما يقوم به سبحانه مرتب على القدرة والمشيئة إذا فهذا الحادث مشاء من الله ومقدور عليه فهل المشاء والمقدور إلا مخلوقا؟! والمخلوق من صفاته النقص أم الكمال؟! .

إن مما لا شك فيه أن ناقص بدليل أنه مشاء ومقدور وإذا ما اتفقنا على إثبات كل كمال لله يليق بذاته المقدسة، وأجزنا في الوقت ذاته قيام الحوادث بذات الله تعالى، وهي مخلوقة وناقصة، فقد وصفنا الحق سبحانه وتعالى وهو الكامل بالناقص وهذا سلب للكمال[2].

8 . إن دعوى قيام الحوادث بذات الله قد قال بها المجوس، ومن ثم يقول فضيلة الشيخ محمد الحسيني الظواهري عن ذلك :«إن المجوس يقولون كل حادث هو صفة كمال يجوز قيامه به».

فمن العجب أن يقول عالم مسلم مثل ابن تيمية رحمه بعد ذلك. ولفظ الحوادث مجمل فقد يراد به الأعراض والنقائص والله منزه عن ذلك ولكن يقوم به ما شاءه ويقدر عليه أوليس الحوادث أعراضا ونقائص؟! بلى إنها أعراض ونقائص، وعلى هذا فإن ابن تيمية يرد بنفسه على نفسه، وإلا فإذا أخذنا بلازم كلامه وهو افتراض وجود حادث كامل فإنه يكون بهذا قد

(1) الشيخ محمد خليل هراس ابن تيمية السلفي صـ 107 وما بعدها وكذا صـ 131 وما بعدها.

(2) يراجع ابن تيمية ليس سلفيا صـ 132 بتصرف.

وافق المجوس، وابن تيمية العالم المسلم لا يرضيه أن يقال بأن كلامه موافق لكلام المجوس، إنه لا شك لو كان حيا لأنكر ذلك على نفسه ما كان لمؤمن أن يقر المجوس في زعمهم الباطل. فكيف بابن تيمية العالم المسلم الذي ضرب بسهم وافر في التأليف والعلم الكثير. وخصوصا أن افتراض وجود حادث كامل كمالا إلهيا يتصف به الإله.

إن هذا الافتراض افتراض باطل ومستحيل، فالحادث منتف عنه الكمال الإلهي والإله منزه عن الحدوث وإلا لانقلب الحادث إلى قديم أو انقلب القديم إلى حادث ،ولقد جل الإله عن صفات الحوادث.

ولقد جل الإله عن أن يتصف بكماله حادث قال تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴾ الشورى 11[(1)].

9. كذلك نجد ابن تيمية وقد اعترف بالتناقض حال درسه الآراء حول صفة الكلام وبيان مذهبه فيها.

وليت إحساسه بتناقضه جعله يفيء إلى الحق ويثوب إلى الرشد ولكنه كما نلاحظ في كتابيه منهاج السنة، ومجموعة الرسائل وغيرهما أخذه لدد الجدال في المسألة إلى الانتقال من صراع إلى صراع، ومن جدال إلى جدال، فأحدث هذا كله دوارا في الفكر دفع ابن تيمية إلى قبول التناقض والاعتراف به. وكأني به بعد هذا الصراع وما أحدثه من دوار تصبب منه عرق الفكر حتى لهث إعياء وجمد وهنا وخمودا، فلم يسعه إلا أن يؤثر الاعتراف بالتناقض بدلا من العودة إلى الحق.

يقول ابن تيمية «وأكثر ما في هذا الباب أن نكون متناقضين، والتناقض شامل لنا ولكم ، وأكثر من تكلم في هذه المسألة ونظائرها»[(1)].

---

(1) التحقيق التام في علم الكلام نقلا عن ابن تيمية ليس سلفيا صـ 34، ويراجع نسبة القول بقيام الحوادث إلى الكرامية وتأثرهم بالمجوس عند الإمام الإسفرايني التبصير في الدين صـ 66، وكذا الإمام الجويني لمع الأدلة ط الأولى صـ 96، وكذا الفرق بين الفرق صـ 218.

10 . أن ابن تيمية ذكر نسبة ما قاله في المسألة إلى الكتاب والسنة والسلف، وهذا زعم باطل؛ لأن السلف لم يخوضوا في هذه المسألة كما أنه افترى على كتاب الله وسنة رسوله، وإلا فليئتنا أحد بآية أو حديث يصرح بما يقول[2].

وقد ذكر العلامة الكوثري أن ما قاله ابن تيمية في مسألة الكلام ونسبته إلى السلف وإلى الكتاب والسنة كذب صريح وتقول قبيح[3] ، بل إن تنزيه الله عن حلول الحوادث به مما علم من الدين بالضرورة[4].

11. أن رأي ابن تيمية في المسألة معارض بآيات القرآن الكريم حيث يقول سبحانه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴾ الشورى 11. ويقول سبحانه ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴾ مريم 65. وكل آيات التنزيه تنقض ما ذهب إليه ابن تيمية.

12. كذلك نجد البراهين العقلية، وقد أبطلت مذهب ابن تيمية فمن ذلك:

أ- أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، والحدوث على الله تعالى محال . إذا فمن المحال قيام الحوادث بذات الله تعالى؛ لأن حكم الجملة هو حكم الأفراد.

ب- أن الحادث إذا قام بالقديم لزم أحد الأمرين، إما قدم الحادث، أو حدوث القديم، وهذا باطل.

ج- أن قيام الحوادث بذات الله وما يورثه من تغير في صفاته يوجب انفعال ذاته؛ لأن المقتضي لصفاته ذاته وتغير الموجب دليل على تغير الموجب، فإنه يمتنع أن يكون المقتضي للشيء باقيا والشيء منتفيا.

(1) منهاج السنة ج 2 صـ 383، صـ 384. وكذا ابن تيمية ليس سلفيا صـ 34.

(2) براءة الأشعريين ج 2 صـ 77.

(3) الرد على نونية ابن القيم صـ 316.

(4) هامش العقيدة النظامية صـ 27.

د- أن صحة الاتصاف بالحادث يستلزم المحال، وهو وجود الحادث أزلا، وهذا بين البطلان، والمستلزم للمحال محال.

ه- المقتضي للصفة الحادثة إن كان ذاته أو شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح؛ لأن نسبة الذات ولوازمه إلى حدوث الحادث في ذلك الوقت أو قبله على السواء.

وإن كان المقتضي للصفة شيئا آخر مستحدثا، ننقل الكلام إليه في مقتضى ذلك الوصف الحادث فيلزم التسلسل، وإن كان المقتضي للاتصاف شيئا غير ذاته، ولوازم ذاته وغير وصف محدث كان الواجب مفتقرا في صفاته إلى منفصل، وكل واحد من الأقسام محال[1].

13. كذلك يستشهد العلماء على إبطال قيام الحوادث بذات الله تعالى بقوله تعالى ﴿لا أحب الآفلين﴾ الأنعام 76. فقد بين سبحانه أن من حل به ما يغيره من المعاني من حال إلى حال كان محدثا، لا يصح أن يكون إلها[2].

14. كذلك أبطل العلماء قيام الحوادث بذات الله سبحانه عن طريق قاعدة الكمال فقالوا لو جاز قيام الحوادث به، وعند اتصافه بها هل أفاد ذلك كمالا لم يكن فيه، أو نقصا، أو لا نقص ولا كمال؟ لا سبيل إلى القول الأخير، فإن وجود الشيء في ذاته أشرف من عدمه، فإذا وجد شيء لشيء وهو في نفس الوقت لا يسبب له نقصا، ولا يفوت عليه كمالا آخر، فلا محالة أن اتصافه به أولى من اتصافه بعدمه. كما لا سبيل إلى الأول،؛ لأنها لو أوجبت له كمالا للزم قدم هذا الكمال ضرورة ألا يكون الباري ناقصا قبل حصوله، فلم يبق إلا أن تفيده نقصا وهذا ظاهر البطلان، إذ الباري لا يكون مشروفا ولا ناقصا بالنسبة إلى المخلوق[3].

والواقع أن ما أوقع ابن تيمية في هذه الإشكالات هو عدم تفرقته بين الله وخلقه، وإخضاعه ما يجب للذات الإلهية للمعايير الإنسانية وخاصة فكرة الزمان وقياس الغائب على

(1) المواقف صـ 376، وكذا أصول الدين للرازي صـ 44، وكذا الاقتصاد في الاعتقاد صـ 166.

(2) التبصير في الدين صـ 98، وكذا فلسفة علم الكلام والصفات صـ 165، وكذا غاية المرام صـ 74.

(3) غاية المرام صـ 191,192.

الشاهد الذي كان سببا في كثير من المشكلات الكلامية. فلو أن ابن تيمية أدرك أن الحق سبحانه فوق مقولتي الزمان والمكان وأنه متصف بكماله منذ الأزل، وهو في الوقت نفسه فعال لما يرد، لما أدخل نفسه في هذه المنزلقات الخطيرة المتعلقة بأسرار الذات نفسها.

موقف ابن تيمية من مسألة الصوت والحرف بالنسبة لكلام الله تعالى:

عندما قرر ابن تيمية قيام الحوادث بذات الله، رأى في صفة الكلام أنها أوضح مثال على ذلك، ومن ثم رتب عليها مذهبه في القدم النوعي للصفات وحدوث أفرادها، ثم نراه هنا وقد فرع على رأيه هذا مسألة جديدة وهي: **أن الحق سبحانه يتكلم بحرف وصوت.**

يقول ابن تيمية: «وثم طائفة كثيرة تقول إنه تقوم به الحوادث وتزول، وأنه كلم موسى بصوت... وهذا مذهب أئمة السنة والحديث من السلف وغيرهم»[1].

ثم يعرج ابن تيمية على أقوال من نزه الحق سبحانه عن الصوت والحرف مثبتا القدم لكلامه سبحانه فيعقب عليها قائلا: «وإنما أوقع هذه الطوائف في هذه الأقوال، ذلك الأصل الذي تلقوه عن الجهمية، وهو أنه ما لم يخل من الحوادث فهو حادث، وهو باطل عقلا وشرعا، وهذا الأصل فاسد مخالف للعقل والشرع»[2].

ونلحظ فيما تقدم من كلام ابن تيمية أمورا منها:

1) أنه أسس رأيه في أن الحق سبحانه يتكلم بحرف وصوت على تجويزه قيام الحوادث بذات الله، وعلى هذا فالصوت والحرف بالنسبة لله في رأيه أمران حادثان.

2) أنه جعل تنزيه الله عن قيام الحوادث به -مع تناسب ذلك مع كمال الله وجلاله- أصلا من أصول الجهمية، في حين أن تجويز قيام الحوادث بالذات العلية مع ما فيه من التشبيه أصل من أصول المجوس كما مر بيانه.

3) أن ابن تيمية كعادته ينسب مذهبه في الصوت والحرف بالنسبة لكلام الله مع ما فيه من حدوث وتشبيه، إلى السلف وأئمة الحديث.

ثم يأتي ابن تيمية في الموافقة ليقرر أن كلام الله بحرف وصوت أمر قد نص القرآن عليه، وما نداء الله لموسى -كما ذكر الحق في كتابه- إلا برهان ودليل على ذلك.

(1) الفرقان 13.

(2) المرجع السابق صـ 131.

يقول ابن تيمية تحت عنوان «مسألة الحرف والصوت وما فيها»: وقد بين الله في كتابه ما لا إشكال بعده في هذا الفصل لما قال ﴿وإذ نادى ربك موسى﴾ الشعراء 10.والعرب لا تعرف نداء إلا صوتا وقد جاء عن موسى تحقيق ذلك... فكلام الله حرف وصوت بحكم النص... والله سبحانه وتعالى يتكلم بما شاء»[1].

ثم نرى ابن تيمية يعرض لرأي الأشاعرة في المسألة، مبينا ضرورة بطلانه. فيقول: «تنازع المنتسبون إلى السنة: من أن الله يتكلم بصوت أو لا يتكلم بصوت، فإن اتباع ابن كلاب نفوا ذلك: وقالوا: لأن المتكلم بصوت يستلزم قيام فعل بالمتكلم متعلق بإرادته، والله عندهم -لا يجوز أن يقوم به أمر بتعلق بمشيئته وقدرته ، فقالوا : إن الله لا يتكلم بصوت،... فقال جمهور العقلاء من أهل السنة وغير أهل السنة هذا القول معلوم الفساد بضرورة العقل، كما هو مخالف للكتاب والسنة»[2].

وهكذا جعل ابن تيمية التنزيه اللائق بكمال الله مخالفا للكتاب والسنة ونهج السلف! ناقما من الأشاعرة تنزيهم قيام الحادث بذات الله.. ثم يمعن ابن تيمية في مجازفاته فينقل الإجماع على أن كلام الله بحرف وصوت حتى جاء ابن كلاب وتلامذته من الأشاعرة فخرقوا الإجماع، ونزهوا الله عن الحرف والصوت.

يقول ابن تيمية مستشهدا بما قاله أبو نصر السجزي : اعلموا أرشدنا الله وإياكم أنه لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نحلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب، والقلانسي والأشعري، وأقرانهم -الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة وهم معهم، بل أحسن منهم في الباطن- من أن الكلام لا يكون إلا حرفا وصوتا، ذا تأليف واتساق، وإن اختلفت به اللغات، وعبر عن هذا المعنى الأوائل الذين تكلموا في العقليات وقالوا: الكلام حروف متسقة، وأصوات مقطعة، وقالت العرب -يعني علماء العربية- : الكلام اسم وفعل

---

(1) الموافقة ج 1 صـ 356، ويراجع التسعينية صـ 146.

(2) الفتاوى ج 6 صـ 522، 523.

وحرف جاء لمعنى، فالاسم مثل زيد، والفعل مثل جاء والحرف الذي يجيء لمعنى مثل هل، وما شاكل ذلك، فالإجماع منعقد بين العقلاء على كون الكلام حرفا وصوتا»[1].

وينقل ابن تيمية أقوالا أخرى في المسألة، يعقب عليها الدكتور عبد الرحمن المحمود بقوله: «فهذه الأصول الفاسدة مع عدم المعرفة التامة بأصول السنة - هي التي أوقعت الكلابية والأشعرية في هذه البدعة الكبرى في كلام الله كما شرحه قبل قليل السجزي. ثم بينه وزاده تحقيقا شيخ الإسلام ابن تيمية ومما سبق يتبين أن هذا القول بقدم القرآن وأنه معنى واحد أول من ابتدعه ابن كلاب وأن الذين اتبعوه في أقواله في كلام الله الأشاعرة ومن اتبعهم»[2].

وما تقدم يدل على خلط في فهم قائله، فالسجزي عندما ذكر أن علماء العربية قسموا الكلام إلى اسم وفعل وحرف، وأنه حروف متسقة وأصوات مقطعة عنوا بذلك كلام البشر ومن ثم أسسوا قواعد النحو واللغة على ذلك، ولم يعنوا بذلك أبدا أن هذا الوصف والتقسيم إنما هو كلام الله، أما ما ذكره الدكتور المحمود فيدل على عدم إدراك لما يقول ويكفى على ذلك برهانا أنه ذكر «أن القول بقدم القرآن بدعة من ابن كلاب ومن تابعه»!!!.

ثم نجد ابن تيمية بعد ذلك يمعن في بيان ماهية الحرف بالنسبة لكلام الله تعالي فيقول: «وحينئذ فيكون الحق هو القول الآخر، وهو أنه لم يزل متكلما بحروف متعاقبة لا مجتمعة»[3].

ويستشهد ابن تيمية على ما ذهب إليه من أن كلام الله بحرف وصوت، بما يلزمه القول بحسيتهما أن الإمام أحمد قال: «وحديث الزهري قال «لما سمع موسى كلام ربه قال: يا رب هذا الكلام الذي سمعته هو كلامك؟ قال: نعم يا موسى، هو كلامي، وإنما كلمتك بقوة

(1) ورد تعارض العقل مع النقل ج 2 صـ 83، 85، وكذا الموافقة ج 2 صـ 350 وكذا 87، 92، 95، 108، وكذا مجموع الفتاوى ج 6 صـ296، 297.

(2) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ج 3 صـ 1266،1267. وقد استقى كلامه مما فهمه من كلام ابن تيمية في الأصفهانية صـ324، 325، ومجموع الفتاوى ج 12 صـ 301، 302، وشرح حديث النزول صـ 711.

(3) الموافقة ج 2، 4 صـ 151، 350، 397 وما بعدها 399.

عشرة آلاف لسان، ولي قوة الألسن كلها، وأنا أقوى من ذلك، وإنما كلمتك على قدر ما تطيق، ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمت.

قال : فلما رجع موسى إلى قومه، قالوا: صف لنا كلام ربك.

قال: سبحان الله، وهل أستطيع أن أصفه لكم؟.

قالوا: فشبهه لنا. قال: أسمعتم الصواعق التي تقبل في أحلى حلاوة سمعتموها؟ فكأنه مثله.

وقال ابن تيمية معلقا –وهو صريح في أنه كلمه بصوت «وكان يمكنه أن يتكلم بأقوى من ذلك الصوت، وبدون ذلك الصوت»[1].

ثم يعضد ابن تيمية ما ذكره بقوله «وفي الصحيح»: إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماوات كجر السلسلة على الصفوان». فقوله: إذا تكلم سُمع يدل على أنه يتكلم به حين يسمعونه.

وذلك ينفي كونه أزليا، وأيضا فما يكون كجر السلسلة على الصفوان يكون شيئا بعد شيء، والمسبوق بغيره لا يكون أزليا»[2] .

وهذا تصريح من ابن تيمية بنفي الأزلية عن كلام الله تعالى، بل إن فيه إحاطة لِكُنهِ كلام الله سبحانه، مع أن الباري سبحانه يخبر عن نفسه بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾.

ثم يأتي ابن تيمية بعد ذلك ليقرر أن الآثار مستفيضة بأن الحق سبحانه يتكلم بصوت فيقول: «واستفاضت الآثار عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين من بعدهم من أئمة السنة أنه سبحانه ينادي بصوت، نادى موسى بصوت، وينادي عباده يوم القيامة بصوت، ويتكلم

(1) التسعينية ج 1 صـ 228 وما بعدها وكذا صـ 107,91، والموافقة ج 2 صـ 356 وما بعدها.

(2) مجموع الفتاوى ج 6 صـ 234.

بالوحي بصوت، ولم ينقل عن أحد من السلف أنه قال إن الله يتكلم بلا صوت أو بلا حرف... كما لم يقل أحد منهم إن الصوت الذي سمعه موسى قديم»[1].

نظرة وتعقيب على ما ذكره ابن تيمية في مسألة الحرف والصوت بالنسبة لكلام الله تعالى:

1) بنى ابن تيمية رأيه في مسألة الحرف والصوت على رأيه في مسألة قيام الحوادث بذات الله تعالى، وقد تقدم دلائل بطلانها فبطل ما بنيت عليه.

2) أسرف ابن تيمية في استخدام قياس الغائب على الشاهد مما أوقعه فيما ذكره من مبطلات وتناقضات لا تليق بتنزيه الحق سبحانه، والتناقض أول مراتب الفساد.

3) يلاحظ كذلك أن ابن تيمية مضطرب في فكره متناقض في قوله، فبعد أن قرر أن الله يتكلم بصوت وحرف كما مر في النصوص السابقة، يقول مناقضا نفسه: «قول القائل إن القرآن حرف وصوت قائم به بدعة، وقوله: إنه معنى قائم به بدعة لم يقل أحد من السلف لا هذا ولا هذا، وأنا ليس في كلامي شيء من البدع ،بل في كلامي ما أجمع عليه السلف: إن القرآن كلام الله غير مخلوق»[2] فأين هذا مما تقدم من أقواله؟ وأين هذا من قوله «من زعم أن الله كلم موسى بلا صوت، فهو جهمي عدو الله، وعدو الإسلام»[3].

4) يلاحظ في نصوص ابن تيمية أنه عندما يتعرض لأقوال الفرق الأخرى بالإنكار فلاسفة ومعتزلة وأشاعرة يستند إلى قاعدة «أن هذا لم يعرف قول السلف به» فأين ما نجده عند السلف مما ذهب إليه من إسناد الصوت لله مثلا[4].

5) كذلك نجد رأي ابن تيمية بالصوت والحرف بالنسبة لكلام الله تعالى لم يرض المنصفين من المعجبين به وبفكره فها هو فضيلة الدكتور محمد خليل هراس يذكر رأي ابن تيمية في المسألة ثم يعقب عليه بقوله :«إن ابن تيمية بعد أن أورد المذاهب المختلفة فيها

---

(1) مجموع الرسائل ج 2 صـ 368.

(2) مجموع الفتاوى ج 5 صـ 30،4.

(3) شرح العقيدة الأصفهانية صـ 20، 5328.

(4) الفرق الإسلامية صـ 479.

ونقدها أخذ في تقرير مذهبه الذي يدعي أنه مذهب السلف، ولكن عليه من المآخذ ما سبق أن أشرنا إليه من تجويز قيام الحوادث بذات الله، وابتنائه على تلك القاعدة الفلسفية التي تقول بقدم الجنس مع حدوث أفراده، وهي قاعدة يصعب تصورها كما قلنا»(1).

6) بالإضافة إلى ما تقدم نجد الإمام الباقلاني وقد تطرق إلى مسألة الحرف والصوت بالنسبة لكلام الله سبحانه في مباحثه الكلامية حال رده على المشبهة، وهذا يعني أن هذه المسألة قد طرقها المشبهة والمجسمة من قبل ابن تيمية ، الذي أتى بعد ذلك فجدد الطرق عليها ناصرا لها وقائلا بها.

يقول الإمام الباقلاني: «ومنهم من قال بالأصوات والحروف إذا ذكرنا الله بها، أو تلونا بها كلامه قديمة، فإذا ذكرنا بها غير الله وأنشدنا بها شعرا كانت محدثة وهذا تخبط ظاهر؛ لأن الشيء عندهم على هذا القول تارة يكون محدثا ثم يصير قديما، وتارة يكون قديما ثم يصير محدثا، وليس في الجهل أعظم من هذا، وكفى به ردا لقولهم»(2).

ثم يخاطبهم الإمام الباقلاني بقوله :«خبرونا عن قولكم إن الله متكلم بأصوات وحروف، أهي هذه الحروف والأصوات الجارية الدائرة في سائر كلام الخلق أو غيرها؟.

فإن قالوا :هذه. فقد جعلوا جميع كلام الخلق قديما كله.

وإن قالوا: بل هي غير هذه الحروف والأصوات الجارية في كلام الخلق.

قلنا: فحينئذ صح أن قراءة القراء للقرآن بحروف وأصوات غير الحروف والأصوات التي تعنون.

فإذن ليس عندنا كلام الله تعالى، بل هو غائب عنا؛ لأن أصوات القراء وحروفهم هذه هي المعهودة الجارية في كلام الخلق.

(1) ابن تيمية السلفي صـ 131.

(2) الإنصاف صـ 106.

وكذلك أيضًا يجب أن لا يكون في المصحف قرآن؛ لأن الحروف التي فيه هي الحروف المعهودة الجارية في خطوط الخلق، وكل هذين القولين باطل، فثبت أن الحروف والأصوات يقرأ بها الكلام القديم، ويكتب بها الكلام القديم لا أنها نفس الكلام»[1].

7) ادعى ابن تيمية في بعض كتبه أن كلام الله بصوت لا كأصواتنا وبحروف لا كحروفنا[2]. فهل إذا سلمنا جدلا بأن الأمر كذلك هل يكفي ذلك في التنزيه ونفي التشبيه عن الله تعالى؟ وهل صدر الكلام يتناسق مع عجزه؟.

الواقع أن هذا غير كاف في إثبات التنزيه ونفي التشبيه عن الحق سبحانه[3] ،ومن العجب أن الذي يقرر ذلك هو ابن تيمية نفسه وكأني به يناقض ذاته بذاته ويرد بنفسه على نفسه. ولنقرأ ما يقول في التدمرية: «وأما في طرف الإثبات فمعلوم أيضا أن المثبت لا يكفي في إثباته مجرد نفي التشبيه، إذ لو كفى في إثباته مجرد نفي التشبيه لجاز أن يوصف سبحانه بالأعضاء والأفعال بما لا يكاد يحصى مما هو ممتنع عليه مع نفي التشبيه، وأن يوصف بالنقائص التي لا تجوز عليه مع نفي التشبيه، كما لو وصفه مفتر عليه بالبكاء والحزن والجوع والعطش مع نفي التشبيه، وكما لو قال المفترى يأكل لا كأكل العباد، ويشرب لا كشربهم، ويبكي ويحزن لا كبكائهم وحزنهم، كما يقال يضحك لا كضحكهم، ويفرح لا كفرحهم، ويتكلم لا ككلامهم، ويجاز أن يقال: له أعضاء كثيرة لا كأعضائهم، كما قيل له وجه لا كوجوههم، ويدان لا كأيديهم حتى يذكر المعدة والأمعاء والذكر، وغير ذلك مما يتعالى الله عز وجل عنه، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا»[4].

---

(1) الإنصاف صـ 106, 107، ويراجع نفس المرجع من صـ 76 إلى 117 ففيها ردود قيمة على ابن تيمية في شخص المشبهة والمجسمة.

(2) التسعينية ج 1 صـ 146.

(3) ابن تيمية ليس سلفيا صـ 161.

(4) الرسالة التدمرية صـ 42.

وعلى هذا فالقول أولا بأن كلامه تعالى بصوت وحرف، ثم القول بعد ذلك لا كالأصوات والحروف لا ينفي التشبيه -كما ذكر ابن تيمية نفسه- إذ إن التسليم أولا بالاشتراك في المعنى العام وهو الصوت والحرف، ثم القول ثانيا بأنه لا كالأصوات ولا كالحروف. هذا القول الثاني لا يسلب التشبيه ولا ينفيه، وإن أدعى صاحبه نفي التشبيه؛ لأن الأساس الذي سلم به معنى من معاني الحدوث، فكأنه يقول حادث لا كالحوادث، وفي هذا التناقض كل التناقض. ونحن هنا لنعجب من منطق ابن تيمية وتناقضه مع نفسه.(1)

8) احتج ابن تيمية بقول الحق سبحانه «وإذ نادى ربك موسى» على أن الكلام النداء بصوت وحرف، وقد عرفنا آنفا أن هذا مآله إلى التشبيه والتجسيم الذي لا يليق بتنزيه الله، ومن ثم وجب حمله على معنى آخر كأن يقال كما يذكر الإمام الأشعري أن الله أسمعه كلامه القديم، وكما أن ذاته لا تشبه الأشياء فكذا كلامه منزه عن مشابهة الحروف والأصوات(2)، ويشهد لذلك قول الحق سبحانه ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾، لا سيما وقد ذكر اللغويون معان أخرى للنداء غير الصوت مثل طلب الإقبال، ومما يشهد لذلك أن الإمام أحمد فسر المجيء في قول الحق سبحانه ﴿وجاء ربك﴾ الفجر 22. بقوله: إنما جاءت القدرة لا بالمجيء المعهود من الخلق، فكذا لا يكون النداء بما هو معهود من الخلق بصوت وحرف. «ويجوز أن يحمل النداء المضاف إلى الله تعالى على نداء بعض الملائكة المقربين بإذن الله تعالى وأمره، ومثل ذلك سائغ في الكلام غير مستنكر أن يقول القائل نادى الأمير، وبلغت نداء الأمير كما قال تعالى ﴿ونادى فرعون في قومه﴾ الزخرف 51. وإنما المراد نادى المنادى عن أمره وأصدر نداءه عن إذنه»(3)

(1) ابن تيمية ليس سلفيا صـ 162.

(2) مفاتيح الغيب ج 12 صـ 105.

(3) التذكرة للإمام القرطبي صـ 238، وكذا الإنصاف صـ 106.

9) أما ما استشهد به ابن تيمية من حديث الإمام أحمد أن الله كلم موسى بقوة عشرة آلاف لسان... فنص هذا الحديث موجود في كتاب الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد صـ 132 وفي النفس شيء من صحة نسبة هذه النسخة بتمامها للإمام أحمد؟! إذ يوجد في سندها الخضر بن المثنى، وقد قال عنه ابن رجب: مجهول تفرد عن عبد الله بن أحمد براوية المناكير التي لا يتابع عليها[1]. وقد روى الإمام البيهقي هذا الحديث بسند فيه كعب الأحبار[2] وكان يهوديا قبل إسلامه وكان كثيرا ما ينقل عن صحف أهل الكتاب وما ورد فيه أقرب لتجسيم اليهود.

كذلك يوجد في سنده جرير بن جابر وهو مجهول، كذلك رواه البيهقي بسند آخر فيه علي بن عاصم الواسطي، وهو ضعيف اتهمه عدد من الأئمة بالكذب لإصراره على الخطأ، كذلك يوجد في سنده الفضل بن عيسى الرقاشي متفق على تضعيفه، وقيل فيه: منكر الحديث، وقيل فيه: أيضا ليس بثقة[3].

أما حديث «إن الله ينادي بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب» فقد أشار إليه البخاري بقوله «ويذكر عن جابر بن عبد الله بن أنيس قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «يحشر الله العباد فيناديهم يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب: أنا الملك، أنا الديان»[4]. يقول البدر العيني في عمدة القارئ عن هذا الحديث «هذا تعليق بصيغة التمريض عن جابر بن عبد الله»[5].

(1) ابن رجب الحنبلي القواعد صـ 230.

(2) الأسماء والصفات صـ 349.

(3) المرجع السابق صـ 348، 349.

(4) ذكره البخاري في كتاب التوحيد باب قول الله تعالى >ولا تنفع الشفاعة< وذكره البيهقي في الأسماء والصفات صـ 78، 273.

(5) البدري العيني عمدة القاري شرح صحيح البخاري 25/152 ط بيروت.

ويقول عنه الإمام البيهقي «هذا حديث تفرد به القاسم بن عبد الواحد عن ابن عقيل ولم يحتج بهما الشيخان، ولم يخرجا هذا الحديث في الصحيح بإسناده، وإنما أشار البخاري إليه في ترجمة الباب، واختلف الحفاظ في الاحتجاج بروايات ابن عقيل لسوء حفظه،ه ولم يثبت صفة الصوت في كلام الله عز وجل، أو في حديث صحيح عن النبي ﷺ غير حديثه -يعني ابن عقيل- ،وليس بنا ضرورة إلى إثباته، وقد يجوز أن يكون الصوت فيه إن كان ثابتا راجعا إلى غيره»[1].

وقد ذكر ابن القيم روايات لهذا الحديث تفيد مجازية إسناد الصوت إلى الله سبحانه، فينقل عن أبي موسى الأشعري أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «يبعث الله عز وجل يوم القيامة مناديا ينادي: يا أهل الجنة بصوت يسمع أولهم وآخرهم»[2].

ويعلق الإمام الباقلاني على هذا الحديث وما شابهه بقوله: «إن كل ما أضيف إلى الله تعالى لا يجب أن يكون صفة له، فمن زعم هذا فقد كفر وأشرك لا محالة؛ لأن الخبر جاء بقول الله تعالى «يا ابن آدم مرضت فلم تعدني. جعت فلم تطعمني، عطشت فلم تسقني، عريت فلم تكسني. فأضاف هذه الأشياء إليه في الخبر ومن زعم أنه يجوع ويعطش ويمرض ويعرى فقد كفر وأشرك لا محالة، وقال تعالى ﴿إن الذين يؤذون الله﴾ الأحزاب 57. فأضاف الأذية إليه ومن زعم أن الأذية من صفته فقد كفر لا محالة. فلم يبق إلا أن النداء والصوت حصل من الصايت المأمور لا من الآمر لكن لما كان بأمره جاز أن يضاف إليه كما قال تعالى ﴿ولقد جئناهم بكتاب﴾ الأعراف 52 وإنما جاء به محمد ﷺ، وقال تعالى ﴿فطمسنا أعينهم﴾ القمر37. والطامس جبريل طمس أعين قوم لوط، لكن لما كان بأمره أضافه إلى نفسه،

(1) الأسماء والصفات صـ 273، 274.

(2) حادي الأرواح لابن القيم صـ 207 ط بيروت.

كذلك يقال رجم وجلد رسول الله ﷺ، وإنما الراجم والجالد غيره، لكن لما كان بأمره حسن أن يضاف إليه»(1).

أما حديث «إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماوات كجر السلسلة على الصفوان»، فقد رواه أبو داود وفيه نسبه الصوت إلى السماء لا إلى الله سبحانه حيث أخرجه بلفظ «إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماء للسماء صلصلة كجر السلسلة على الصفوان»(2).

يقول الإمام الباقلاني في تعليقه على هذا الحديث: «إن هذا الحديث قد روي من طرق عدة، وأضيف إليه الصوت المشبه بجر السلسلة إلى الخلق لا إلى كلام الحق، فمن ذلك ما روى النواس بن سمعان قال روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله، كأنه سلسلة على صفوان» فأضاف الرسول ﷺ هذا الصوت المشبه إلى صوت أجنحة الملائكة لا إلى كلام الله تعالى وحديث أبي هريرة هذا صحيح. أخرجه البخاري.

وروى أبو الضحى مسروق عن عبد الله أنه قال :«إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماوات صلصلة كصلصلة السلسلة على الصفوان»، وفي رواية «سمع أهل السماء للسماء صلصلة» وليس في شيء من هذه الروايات إذا تكلم الله سمعوا من الله صلصلة، وإنما سمعوا من السماء إذا أحدث الله فيها رجفة وجعل ذلك علامة لأهل السماوات، يعلمون بها أن الله تكلم بالأمر، وأن المخصوص بسماع كلامه جبريل عليه السلام، ولهذا سألوه ماذا قال ربنا يا جبريل. وكما في حديث النواس بن سمعان الذي رواه مسلم فيقول: قال الحق. فيقولون: قال الحق. فيصفون الله بقول الحق، لا بالصلصلة والصوت، فصار هذا الحديث حجة عليهم لا لهم».(3)

---

(1) الإنصاف صـ 125،123.

(2) الفقيه والمتفقه ج 1 صـ 133.

(3) الإنصاف صـ 126، 127.

10.كذلك نجد أن مسألة قيام الحوادث بذات الله قد ألجأت ابن تيمية إلى التجسيم ليثبت ما رسخ في ذهنه حول المسألة حتى أوصله ذلك إلى القول بأن الحق سبحانه يتأتى الفعل منه بقدرته وكلامه وقوة فيه .

يقول ابن تيمية :«فإن قيل : من يمكنه الفعل بكلامه أو بقدرته بدون يديه أكمل ممن يفعل بيديه. قيل: من يمكنه الفعل بقدرته أو تكليمه إذا شاء وبيديه إذا شاء، هو أكمل ممن لا يمكنه الفعل إلا بقدرته أو تكليمه ولا يمكنه أن يفعل باليد. ولهذا كان الإنسان أكمل من الجمادات التي تفعل بقوى فيها، كالنار والماء، فإذا قدر اثنان: أحدهما لا يمكنه الفعل إلا بقوة فيه، والآخر يمكنه الفعل بقوة فيه وبكلامه، فهذا أكمل، فإذا قدر آخر يفعل بقوة فيه وبكلامه وبيديه إذا شاء فهو أكمل وأكمل... ،ولهذا وصف الرب بالعلم دون الجهل والقدرة دون العجز والحياة دون الموت والسمع والبصر والكلام دون الصمم والعمى والبكم»[1] .

وبعد أن خلع ابن تيمية على الله سبحانه وتعالى معاني الحدوث التي جعلت صدور الفعل عنه سبحانه من باب صدور المعلول عن العلة نراه يمعن في تثبيت معاني الجسمية فيما يتعلق بتكليم الله تعالى لموسى عليه السلام؛ إذا يقول: «وعلم بالاضطرار من دين أهل الملل والنقل بالتواتر أن الله لما كلم موسى كلمه من الشجرة، وأنه كان يخرج منها نارا محسوسة»[2].

فهل من المعلوم عند المسلمين على سبيل القطع والضرورة أن الله تعالى لما كلم موسى كلمه من الشجرة، وأنه كان يخرج منها ناراً محسوسة؟! أم أن ابن تيمية أراد بأهل الملل في نصه السابق اليهود والنصارى؟!. وإذا كان الأمر كذلك فهل عند اليهود والنصارى ما هو مروي على سبيل التواتر عن أنبيائهم، أو أن رواياتهم منقطعة الأسانيد أصلا؟!.

إن مما يعجب له الإنسان أن يثبت ابن تيمية التواتر لمرويات اليهود والنصارى، وأنى لها ذلك؛ ليثبت الاحتجاج بها في العقيدة ومسائلها.

---

(1) الفتاوى ج 6 صـ 93.

(2) ابن تيمية بغية المرتاد أو السبعينية صـ 80 ج 5 من الفتاوى.

وإذا أتينا إلى القرآن الكريم نجده يصرح أن الحق سبحانه قد كلم موسى عليه السلام، وأسمعه كلامه دون ذكر لصوت مادي، أو شجرة خرجت منها نار محسوسة، يقول سبحانه ﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٠﴾ ﴾ القصص 30. فمن الثابت المؤكد أن الحق سبحانه كلم موسى وناداه، وأسمعه كلامه على ما يليق بعظمته سبحانه لا على ما تصوره روايات أهل الكتاب من أن الحق سبحانه كلم موسى بصوت حسي بلغ في قوته عشرة آلاف لسان»، إذ لو كان كذلك لسمعته زوجته، ولو كانت قد شاركت موسى في سماع كلام الله لما بقيت لموسى هذه الميزة التي تفرد بها، والتي ذكرها ربنا تعالى فقال ﴿يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي﴾ الأعراف 144. فلابد من إثبات ما أثبته الله تعالى مع نفي مشابهة صفات الخالق لصفات المخلوق»[1].

موقف ابن تيمية من مسألة خلق القرآن:

يرى ابن تيمية أن القرآن غير مخلوق، وفي الوقت ذاته حادث. والواقع أن هذه عبارة محيرة لصاحب الفكر المستقيم، فابن تيمية يفرق بين المخلوق والحادث، إذ المخلوق في فهمه ومصطلحه ما خلقه الله منفصلا وبائنا عنه، والحادث ما أوجده الله في ذاته غير بائن عنه، فالله أحدثه في ذاته. وعلى هذا فابن تيمية يرى أن القرآن غير مخلوق بمعنى أن الله لم يخلقه بائنا منفصلا عنه، وهو في الوقت ذاته حادث بمعنى أنه أوجده في ذاته، وهذا يستقيم مع ما ذهب إليه من قيام الحوادث بذات الله.

يقول ابن تيمية بعد كلام نقله عن أبي الشيخ الأصبهاني في كتاب السنة : «وذكر أن محمد بن شجاع إمام الواقفة هو وأصحابه الذين لا يقولون القرآن مخلوق ولا غير مخلوق، يطلقون عليه أنه محدث، بمعنى أنه أحدثه في غيرهن وهو معنى من قال إنه مخلوق ليس بينهما فرق إلا

(1) عقائد الأشاعرة صـ35.

في اللفظ»[1]. وبعد أن ذكر مذهب الواقفية الذين لم يفرقوا بين المخلوق والمحدث يقول: «وقد وافقهم على الترادف طوائف الكلابية، وطوائف من أهل الفقه والحديث والتصوف يقولون: «المحدث هو المخلوق في غيره لا يسمون محدثا إلا ما كان كذلك. فهؤلاء كلهم يقولون من قال إنه محدث كان معنى قوله إنه مخلوق ولزمه القول بأنه مخلوق، فهو أحد الوجهين للإنكار على داود الأصبهاني وغيره ممن قال إنه محدث، وأطلق القول بذلك»[2] ويقصد بغيره زهير الأثري الذي أورد ابن تيمية رأيه في المسألة بقوله «وقال زهير الأثري: إن القرآن كلام الله محدث غير مخلوق»[3].

ولكن ما موقف ابن تيمية ممن أنكر على داود الأصبهاني وغيره ممن قالوا بأن القرآن محدث غير مخلوق؟ يقول ابن تيمية مبررا ما ذهبوا إليه: «وإن كان داود وأبو معاذ وغيرهما لم يريدوا بقولهم إنه محدث إنه بائن عن الله، كما يريد الذين يقولون إنه مخلوق. بل ذهب داود وغيره ممن قال أنه محدث وليس بمخلوق من أهل الإثبات أنه هو تكلم به، وأنه قائم بذاته ليس بمخلوق منفصل عنه»[4].

ثم يقول ابن تيمية ناسبا التفرقة بين المحدث والمخلوق إلى أهل السنة والحديث ودلالات اللغة: «والفرق بين المخلوق والمحدث هو اصطلاح أئمة أهل الحديث، وهو موافق للغة التي نزل بها القرآن»[5].

وقد نسب ذلك إلى الإمام أحمد حيث يقول «أنكر أحمد على من قال القرآن محدث، إذا كان معناه عندهم معنى الخلق المخلوق»[6].

---

(1) التسعينية ج 2 صـ 424.
(2) المرجع السابق ج 2 صـ 224، 225.
(3) المرجع السابق ج 2 صـ 336.
(4) التسعينية ج 2 صـ 425.
(5) المرجع السابق ج 2 صـ 428.
(6) التسعينية ج 2 صـ 337.

وبناء على هذه التفرقة كان تصريح ابن تيمية بنفي القدم عن القرآن حيث يقول: «الوجه الثاني: أن أحدا من السلف والأئمة لم يقل إن القرآن قديم، ولكن اتفقوا على أن القرآن كلام الله غير مخلوق، والمخلوق عندهم ما خلقه الله من الأعيان والصفات القائمة بها»[1]. ولعل هذا سر جريان التعبير عند ابن تيمية في سائر كتبه «القرآن غير مخلوق» ولم يصرح بأن القرآن غير محدث.

وهذا كلام لا يسلم لابن تيمية لما يلي:

1. إذا كان لفظ المحدث قد رسخ في أذهان الناس ملتصقا بمعاني النقص، فهل يجوز أن نخاطبهم به مع رسوخ هذا المعنى لديهم.

2. أن الإمام الأشعري نقل الاتفاق على الترادف بين المخلوق والمحدث وعدم الفرق بينهما، والعجيب أن الذي ينقل هذا الاتفاق عن الإمام الأشعري ابن تيمية نفسه، ومع هذا يخالف ما نقله من اتفاق مثبتا الفرق بينهما مرتبا على ذلك جواز وصف القرآن بالحدوث. يقول ابن تيمية:«قال الأشعري في المقالات لما ذكر النزاع في الخلق والكسب والفعل: واتفق أهل الإثبات على أن معنى مخلوق معنى محدث، ومعنى محدث معنى مخلوق -ثم يبين رأي الإمام الأشعري بقوله- وهذا هو الحق عندي وإليه أذهب وبه أقول»[2].

3. استشهد ابن تيمية على ما ذهب إليه بدلالة اللغة وأقوال السلف، أما بالنسبة للسلف فأين في كلامهم ما يدل على هذه التفرقة، وهل عرفوا الخوض في ذلك، أما بالنسبة للغة فالحدوث نقيض القدم، وحدثان الأمر ابتداء وجوده، وهذا هو معنى الخلق الذي يعني ابتداعا واختراعا على غير مثال سابق، كما يأتي بمعنى الصنعة كما يذكر صاحب القاموس المحيط[3].

---

(1) المرجع السابق ج 2 ص 60.

(2) التسعينية ج 2 ص 425.

(3) القاموس المحيط ص 1136، 214.

4. إن التفرقة بين المحدث والمخلوق لم يتمسك بها إلا المجسمة ولم تجر بداياتها إلا على ألسنتهم كما يحكي ابن تيمية [1] فكيف يتمسك بها، بل وينسبها إلى أئمة الحديث، لا مبرر لذلك عندي سوى أن «الغاية تبرر الوسيلة»؛ لذا تمسك بها ابن تيمية نصرة لمذهبه. ومن ثم يقول الإمام الباقلاني متحدثا عن مذهب أهل السنة، وما يناقضه من مذهب المجسمة: وأعلم أن مذهب أهل الحق والسنة والجماعة أن كلام الله القديم ليس بمخلوق، ولا محدث، ولا حادث، ولا خلق ولا مخلوق، ولا جعل ولا مجعول، ولا فعل ولا مفعول، بل هو كلام أزلي أبدي -لا أول لوجوده ولا آخر له... ولا يجوز أن يطلق على كلامه شيء من أمارات الحدث... ومذهب المشبهه الحلولية المجسمة أن كلام الله مخلوق محدث»[2].

(1) التسعينية ج 2 صـ 225 وما بعدها.
(2) الإنصاف صـ 106، 107.

الفصل الرابع
الصفات الخبرية وما يتعلق بها من مسائل كلامية في ضوء الآيات القرآنية

المبحث الأول

النصوص الموهمة للتشبيه بين السلف والأشاعرة وابن تيمية

المسلك الأول «السلف»:

يقوم مذهب السلف على تفويض العلم بالمراد من النص الموهم إلى الله عز وجل، يقول الإمام البيجوري متحدثا عن مسلك السلف هو: «الإيمان بما ورد مع صرف اللفظ الموهم عن ظاهره، ورد العلم بالمراد إلى الله تعالى»(1).

الأدلة على هذا المسلك:

إذا كان السلف قد فوضوا العلم بمراد النص الموهم إلى الحق سبحانه، فإنهم قد استشهدوا على ما ذهبوا إليه بما أخرجه الإمام البخاري في كتابه خلق أفعال العباد عن عبد الله بن عمرو أنه قال: «سمع النبي ﷺ قوما يتدارؤون فقال: هلك من كان قبلكم بهذا ضربوا كتاب الله بعضه ببعض، إنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضا فلا تضربوا بعضه بعضا، ما علمتم منه فقولوا وما لا فكلوه إلى عالمه»(2). كذا استشهد أهل التفويض بما أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما عن أم المؤمنين عائشة رضوان الله عليها قالت تلى رسول الله ﷺ ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ آل عمران 7.

قالت: قال رسول الله ﷺ فإذا رأيتم الذي يتبعون ما تشابه منه، فأولئك الذين عنى الله فاحذروهم»(3).

(1) شرح الجوهرة صـ149.

(2) البخاري خلق أفعال العباد 46، وكذا الإمام أحمد في المسند رقم 6741 – ط مؤسسة قرطبة، والطبراني في المعجم الأوسط 2995. ط دار الحرمين تح طارق الحسيني.

(3) البخاري 4273، صحيح مسلم 2665.

الأسس التي يقوم عليها مسلك التفويض:

أسس أهل التفويض مسلكهم على أمور، منها:

الأول: تنزيه الحق سبحانه تصديقا لقوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴾ الشورى 11.

الثاني: التصديق بما جاء في القرآن والسنة الصحيحة، وأنه حق على المعنى الذي أراده الله ورسوله.

الثالث: الاعتراف بالعجز عن معرفة ذات الله سبحانه والإحاطة بوصفه(كنهه).

الرابع: السكوت عما سكت عنه السابقون الأولون. والكف عن السؤال عنه تأسيا بهم، وعدم الخوض فيه.

الخامس: الإمساك عن التصرف في تلك الألفاظ. فنمسك عن تفسيرها بلغة أخرى؛ لأن من الألفاظ العربية ما لا يطابقها في غير العربية، وفي اللغة العربية تراكيب لغوية تدل على معان لا تدل عليها بترجمة ألفاظها.

السادس: ونمسك عن تصريفها فلا نقول في قوله تعالى ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ طه 5. هو المستوي على العرش، فالعدول عن الفعل إلى اسم الفاعل تصريف محتمل زيادة معنى ربما لا تراد في اللفظ الوارد.

السابع: ونمسك عن القياس والتفريع على اللفظ الوارد، فلا نفرع إثبات الخنصر والإبهام على إثبات اليد كما تجاسر عليه بعضهم.

الثامن: ونمسك عن تجميع ما تفرق من هذه الألفاظ. كما صنف البعض فجمعوا في كتاب واحد أخبارا تحت باب خصوه لإثبات اليد... إلخ، فقوى بذلك الإيهام وغلب الحس. كما أن هذه الألفاظ صدرت من رسول الله ﷺ في أوقات متفرقة متباعدة محفوفة بقرائن تشير إلى معان صحيحة يضر بها هذا الجمع ويجردها عن قرائنها ويجعل معها قرينة عظيمة في تأكيد الظاهر، وإفهام التشبيه.

التاسع: ونمسك عن تجريد اللفظ عن سياقه وسباقه إذ إن كل كلمة سابقة ولاحقة تؤثر في إفهام المراد، فإذا ما قرأنا قول الحق سبحانه ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ الأنعام 18. فلا يجوز لنا أن نقول «هو فوق عباده»؛ لأن لفظ القاهر قبله يشير إلى فوقية الرتبة والقهر «كما قال تعالى على لسان فرعون ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ﴾ الأعراف 127. ونزع لفظ القاهر يعطل هذا المعنى الذي يحتمله السياق احتمالا قويا، ويوهم فوقية أخرى لم يكن ليفطن إليها لولا هذا التجريد عن السياق. بل إن قولنا «هو القاهر فوق غيره» لا يعدل قولنا «القاهر فوق عباده»؛ لأن ذكر العبودية مع كونه موصوفا بأن القاهر فوقه يؤكد فوقية السيادة والقهر[1].

(1) إلجام العوام عن علم الكلام ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي صـ 321 وما بعدها.

موقف ابن تيمية من مسلك السلف في التفويض:

إذا كان التفويض مسلكا نسب إلى السلف الصالح، فإن فيه تأدبا مع ربهم وتهيبا من الخوض في النصوص الموهمة، فنزهوا الحق سبحانه عن المشابهة لخلقه. فإن هذا الموقف لم يرض ابن تيمية فشدد النكير عليه، ناسبا إياه إلى أهل التحريف والإلحاد، مبررا ذلك بأن الحق سبحانه أمرنا بالتدبر في القرآن وسبر معانيه وهذا لا يستقيم مع مذهب أهل التفويض كما يزعم ابن تيمية؛ لذا نراه يقول «وأما التفويض: فمن المعلوم أن الله تعالى أمرنا أن نتدبر القرآن، وحضنا على عقله وفهمه، فكيف يجوز مع ذلك أن يراد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته وعقله،... وحقيقة قول هؤلاء في المخاطب لنا: أنه لم يبين الحق، ولا أوضحه، مع أمره لنا أن نعتقده... وهذا كله مما يعلم بالاضطراد تنزيه الله ورسوله عنه، وأنه من جنس أقوال أهل التحريف والإلحاد»[1].

ثم يقول في موضع آخر واصفا قول المفوضة بأنه من شر أقوال أهل البدع: «... فتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد»[2]، بل إن ابن تيمية سمى أهل التفويض بأهل التجهيل فقال: «أما أهل التجهيل فهم كثير من المنتسبين إلى السنة وإتباع السلف، يقولون: إن الرسول لم يعرف معاني ما أنزل الله إليه من آيات الصفات.. ولا السابقون الأولون عرفوا ذلك»[3].

وقد تابع المعاصرون من المؤيدين لمذهب ابن تيمية هذه النبرة القاسية في الهجوم على مذهب التفويض وعدم نسبته للسلف، يقول ابن عثيمين: «التفويض من شر أقوال أهل البدع.. وإذا تأملته وجدته تكذيبا للقرآن وتجهيلا للرسول»[4].

---

(1) الموافقة صـ 157 جـ 1.

(2) درر التعارض جـ 1 صـ 205.

(3) مجموع الفتاوى جـ 5 صـ 34.

(4) المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين جـ 1 صـ 67 تح أشرف عبد المقصود ط م طبرية الرياض.

وقال آخر :«ما التفويض إلا أحبولة شيطانية تعانقت مع التأويل لتعطيل صفات العلي العظيم»(1).

ولعل سبب عنف هذا الهجوم وشدته على مسلك التفويض، أن هذا المسلك يكف عن الخوض في المتشابه، ومن ثم لا يتوصل من خلاله إلى ما أسماه ابن تيمية «بمذهب الإثبات»، وهو ما اختاره وارتضاه في فهم النصوص الموهمة للتشبيه وفق ظواهر اللغة.

وهذا الموقف من ابن تيمية فيه تجن ومغالاة في حق السلف لما يلي:

1. أن تسمية موقف التفويض تجهيلا أمر غير مقبول، فلا يستطيع أحد أن يقول إن السلف كانوا على جهل بدلالات الألفاظ ومعانيها كيف يكون ذلك، وهم أكثر الناس توفرا على فهم كتاب الله وسنة رسوله بل، وأكثر الناس قربا إلى فصاحة العرب وبلاغتهم.

2. أن السلف على معرفة بإمكانية إعمال العقل -بقدراته التأويلية- في فهم هذه الألفاظ وكيف لا وهم يرون المعتزلة وأضرابهم يوغلون السير في هذا المنحى إلى حده الأقصى.

3. أن السلف يعرفون -بل يقطعون- بأن لهذه لألفاظ معاني أخرى حقيقية أستأثر بعلمها الله ورسوله، وهذه المعاني الحقيقية هي مآل الألفاظ وحقائقها، ويقطعون في الآن نفسه بعجز العقول البشرية عن درك تلك المعاني، ومن ثم فلا يجهدون أنفسهم ولا مداركهم في اكتناهها أصلا وابتداء(2) ، وعلى هذا فينبغي «الانكفاف عن إعمال اللغة أو العقل في فهم هذه النصوص، بل ينبغي في نظر السلف أن نضيف تلك المعاني الحقيقية المكنونة إليه تعالى إدراكا كما نضيفها إليه تعالى اتصافا، وهكذا يكون التنزيه في عين الإثبات أي أن السلف أثبتوا ونزهوا في آن معا لقد أثبتوا في عين التنزيه، ونزهوا في عين الإثبات»(3). وفي الوقت ذاته يعد الموقف التفويضي للسلف موقفا عقليا متماسكا؛ لأنه يلجم العقل بالعقل نفسه، ويثبت عجز

---

(1) يراجع مقدمة التوضيحات الأثرية على متن الرسالة التدمرية فخر الدين بن الزبير صـ 610 تقديم محمد عبد الرحمن الخميس ط الولي مكتبة الفرقان عجمان.

(2) هوامش على العقيدة النظامية صـ150، 151، وكذا العقيدة النظامية صـ32.

(3) أ.د محمد عبد الفضيل القوصي موقف السلف من المتشابهات صـ 13 ط دار البصائر.

العقل عن الإدراك بالعقل نفسه، ويسلم قياد العقل إلى بارئه بالعقل نفسه، ولا غرابة في ذلك فإن الصفة أية صفة إنما هي صفة لذات، ولا علم لنا بها إلا بمقدار ما تُعلم الذات، فكيف يكون الحال إذا كلت الذات عن التصور وتقدست عن الإدراك لا جرم أن صفاتها تكون كذلك وهكذا يكون العجز عن الإدراك هو أرقى مراتب الإدراك[1]. ولا يغيب عن الأذهان أن تفويض السلف ورع وتهيب، يضاف إليه عدم حاجة عصرهم لتعيين المراد من اللفظ نظرا لسلامته من البدع والانحرافات.

مسلك التأويل عند الأشاعرة:

عرفت المعاجم اللغوية التي ألفت قبل نهاية القرن الرابع الهجري التأويل بأنهك «المرجع والمصير، والتفسير والبيان»[2].

أما ما جاء من المعاجم بعد القرن الرابع الهجري فقد ورد فيها تعريف التأويل بأنه: «نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ»[3].

والملاحظ أن هذا المعنى للتأويل وإن جاءت به المعاجم اللغوية إلا أنه يصدق على المعنى الاصطلاحي له، ولا غرابة في ذلك، فقد نقل هذا التعريف عن ابن الأثير وابن الجوزي والسبكي كما نص على ذلك ابن منظور في لسان العرب والزبيدي في تاج العروس، وهذا يدل على أن «التأويل وإن كان ظاهرة لغوية ترتبط باللفظ والدلالة أساسا إلا أنه لم يستعمل كمصطلح في البيئة اللغوية بقدر ما استعمل في الدراسات الدينية، ولا غرو في هذا فالعلوم اللغوية لم تقم إلا لخدمة النص الديني»[4].

---

(1) المرجع السابق صـ 14، وكذا هوامش على العقيدة النظامية صـ 152.

(2) تهذيب اللغة ج 15 صـ 437 وكذا مقاييس اللغة ج 1 صـ 159.

(3) لسان العرب ج 11 صـ 33، وكذا تاج العروس من جواهر القاموس ج 7 صـ 215 ط 1307هـ.

(4) د/السيد عبد الغفار، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة صـ 16 ط دار المعرفة الجامعية.

أما في الاصطلاح فلعل أقدم التعريفات الاصطلاحية للتأويل هو ما نسبه الإمام السيوطي للإمام الماتريدي بقوله: «التأويل هو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع»[1] .

ثم يأتي الإمام الغزالي فيعرف التأويل بأنه عبارة عن: «احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»[2].

أما ابن رشد فقد عرف التأويل بأنه: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز»[3]. وهذا التعريف من ابن رشد يشبه إلى حد كبير تعريف الإمام الغزالي في إلحاق التأويل بالمجاز.

أما الإمام الرازي فقد عرف التأويل بأنه «صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح مع قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال»[4]

والملاحظ أن هذا التعريف يحدد موقف الإمام الرازي من التأويل، وأنه لا يستعمل إلا إذا أصبح المعنى الظاهر لا يمكن قبوله وعندئذ تكون ضرورة التأويل.

أما تاج الدين السبكي فيذكر للتأويل تعريفا يوضح من خلاله مقياس الصحة والفساد فيه فيقول: «التأويل هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فإن حمل بدليل فصحيح، أو لما يظن دليلا ففاسد، أو لا لشيء فلعب لا تأويل»[5].

أما الإمام البيجوري فيعرف التأويل بأنه: «حمل اللفظ على خلاف ظاهره على سبيل القطع مع بيان المعنى الذي يظن أنه المقصود من اللفظ»[6]. والذي ننتهي إليه بعد عرض

---

(1) الإمام السيوطي الإتقان في علوم القرآن ج 4 صـ 167 تح محمد أبو الفضل إبراهيم ط دار التراث.

(2) الإمام الغزالي المستصفى من علم الأصول تح الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ط مكتبة الجندي.

(3) ابن رشد فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال صـ 32 تح د/ محمد عمارة ط دار المعارف.

(4) أساس التقديس صـ 235.

(5) جمع الجوامع نقلا عن تاج العروس ج 7 صـ 215.

(6) جوهرة التوحيد صـ 149.

هذه التعريفات هو أنها رغم تعددها تشترك في أن التأويل عبارة عن صرف المعنى الظاهر من اللفظ إلى معنى آخر يحتمله اللفظ ويؤيده دليل هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذه التعريفات «لم ترد إلا على ألسنة المشتغلين بالنصوص الدينية، وهذا يوضح لنا أهمية التأويل في تلك البيئات. فأصحاب التشريع يعولون عليه في تناولهم للنص واستنباط الحكم، والمتكلمون يستخدمونه في محاوراتهم الجدلية، والفلاسفة يعتمدون عليه في صرف ظاهر الشرعيات إلى ما يوافق العقل إذا تعارضت معه، وذلك في مجال التوفيق بين الفلسفة والدين».[1]

مذهب الأشاعرة في التأويل:

إذا أتينا إلى الإمام الأشعري فإننا نجده في الإبانة والمقالات، يقول بمذهب السلف في مسألة الصفات الخبرية. ومن ثم كان قوله: «قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا ﷺ وما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل نضر الله وجهه قائلون ولما خالف قوله مخالفون»[2].

ويؤكد الإمام الأشعري على سلفيته بقوله: «جملة ما عليه أهل الحديث والسنة... أن الله سبحانه على عرشه كما قال ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ طه 5. وأن له يدا كما قال بلا كيف ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾ ص 75... -ثم يؤكد الإمام الأشعري بأن هذا مذهبه فيقول- «وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب»[3] .

وعلى هذا فإن ابن تيمية يرى أن الإمام الأشعري مثبت للصفات الخبرية وليس له فيها إلا رأي واحد، ولم يحك أحد من أتباعه عنه رأيا آخر له فيها سوى الرأي المتقدم[4].

---

(1) ظاهرة التأويل صـ 19-20.

(2) الإبانة صـ 25.

(3) المقالات ج 2 صـ 35 وكذا الإبانة صـ 25.

(4) درء تعارض العقل مع النقل ج 3 صـ 17، 371.

والواقع أن هذا قول من ابن تيمية تعوزه الدقة إذ إن الإمام الشهرستاني نقل عنه التأويل والتفويض فيقول عن الإمام الأشعري :«وأثبت اليد والوجه صفات خبرية، فيقول ورد بذلك السمع فيجب الإقرار به كما ورد وكما هي طريقة السلف من ترك التعرض للتأويل، وله قول أيضا في جواز التأويل»(1).

ونقل عنه ذلك أيضا مع التفصيل في التأويل في اليد والوجه وغير ذلك الإمام الرازي والقاضي الأيجي(2).

والواقع أننا إذا اعتبرنا الإبانة بمثابة رد فعل مبكر حدث أثر خروجه من المعتزلة وأن اللمع ومرويات تلاميذه عنه يعبر عما استقر عليه مذهبه في أخريات حياته، فإنه ليست هناك هوة فكرية في أساس المذهب عند الأشاعرة بين الشيخ وتلاميذه عندما التزموا التأويل من بعده بل إن الدكتور حمودة غرابة يذهب إلى أبعد من ذلك: وهو «أن الأشعري عندما التزم عقيدة الإمام أحمد لم يتركها من بعد ولكن أتباعه -أتباع الإمام أحمد- هم الذين تركوها»(3) وهذا حق فالإمام أحمد نقل عنه التفويض ونقل عنه التأويل كما سيأتي، وهذا هو الحال عند الإمام الأشعري بخلاف من جمد على الظاهر الموهم من أتباعه، وفسره في ضوء ظواهر اللغة بما لا يليق مع التنزيه، فاقترب بمذهبه ورأيه من التجسيم والتشبيه، ومن ثم هاجم التفويض والتأويل في حين أنهما مذهبان يرومان التنزيه للباري سبحانه وفق مقتضيات العصر الذي وجدا فيه.

ويؤخذ مما تقدم من نصوص أن التفويض والتأويل مذهبان مرويان عن علماء المذهب من الأشاعرة كما سيتبين لنا بصورة أوضح فيما يأتي إن شاء الله.

---

(1) الملل والنحل ج 1 صـ 92.

(2) المحصل صـ 187، المواقف صـ 297.

(3) أبو الحسن الأشعري صـ 76.

رأي الإمام الجويني:

يذهب الإمام الجويني في الإرشاد إلى تأويل الصفات الخبرية، إذ يحتم إزالة ظاهر اللفظ إذا ما أدى إلى محال بالنسبة لله تعالى، ثم تأويله بما يتفق ودلالة العقل.

يقول الإمام الجويني: «ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليد والعين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل، والذي يصح عندنا حمل اليد على القدرة، وحمل العين على البصر وحمل الوجه على الوجود»(1).

وبعد أن تتبع الإمام الجويني الآيات والأحاديث التي يوهم ظاهرها التشبيه مؤولا لها نراه يقول :«الإعراض عن التأويل حذار مواقعة محذور في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام وإستزلال العوام وتطريق الشبهات إلى أصول الدين، وتعريض بعض كتاب الله تعالى إلى رجم الظنون»(2).

ومما يجب الإشارة إليه أن صرف اللفظ عن ظاهره عند إمام الحرمين وغيره من أئمة الأشاعرة إنما يكون بما يتفق مع دلالة العقل وتجيزه اللغة بما لا يخل بتنزيه الله سبحانه.

والدليل على ذلك أن القدرة معنى من معاني اليد في اللغة على سبيل المثال.

ثم نجد للإمام الجويني رأيا آخر في المسألة يعتقد فيه التفويض على وفق مذهب السلف فيعبر عن ذلك بقوله: «وقد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان، فرأى بعضهم تأويلها... ،وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عقلا إتباع سلف الأمة... وقد درج أصحاب رسول الله ﷺ... على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام والمستقلون بأعباء الشريعة. وكانوا لا يألون جهدا في ضبط قواعد الملة والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها، فلو كان تأويل

(1) الإرشاد صـ 155 ط الخانجي وكذا الشامل صـ 543.

(2) الإرشاد صـ 42 وكذا الشامل صـ 551.

هذه الآي والظواهر مسوغا ومحتوما لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة»[1].

ونلحظ من خلال هذا النص ما يلي:

1. أن إمام الحرمين جعل التأويل مذهبا من مذاهب أهل الحق في فهم النصوص الموهمة للشبيه.

2. أنه دان بمذهب السلف في التفويض، ولا يعني هذا طعنه في مسلك التأويل الذي ارتضاه سبيلا في فهم النصوص الموهمة من قبل هذا. غاية ما هنالك أن مسلك السلف أولى بالإتباع، فإن وجد مشبه ضال مبتدع فلا بأس أن يواجه بسلاح العقل المؤسس على الشرع والاشتغال بالتأويل، لا سيما أن التفويض والتأويل مسلكان نصافح في نهاية طريقهما التنزيه.

3. أشار الإمام الجويني إلى نقطة مهمة في نصه السابق: وهي أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يعلمون ما يحتاجون إليه من هذه النصوص. وهذا دليل على تعاملهم معها وفق ضرورات الناس في عصورهم، ولو وجدوا في عصور البدع وإلقاء الشبهات لعلموا الناس ما يحتاجون إليه منها أيضا في ضوء ما استجد من بدع وطرح للشبهات.

4. إن هذا النص الذي مال فيه إمام الحرمين لمذهب السلف لا يشهد بحال من الأحوال على أنه ميل لمذهب الحشوية، وأنى يكون كذلك وقد صرح إمام الحرمين في مختلف فصول الكتاب «بتنزيه الله قطعا عن الحوادث وصفات المحدثين»[2]، ومن جملة ذلك الظواهر الموهمة بما تحتمله من معاني الحدوث، وهذا إقرار بالتأويل على سبيل الإجمال.

رأي الإمام الغزالي:

يرى الإمام الغزالي أن التأويل ضرورة لابد منها لجميع الفرق حتى أن الإمام أحمد بن حنبل اضطر إليه.

---

(1) النظامية صـ 32، 33.

(2) النظامية صـ 34.

يقول الإمام الغزالي: «ما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه -إي التأويل- فأبعد الناس عن التأويل أحمد بن حنبل رحمة الله عليه مضطر إليه وقائل به ، فقد سمعت الثقاة من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون: إن أحمد صرح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط.. وإنما اقتصر أحمد بن حنبل التأويل وتركه «إذ لم يرد به تكليفا بل التكليف التنزيه عن كل ما يشبهه بغيره، فأما معاني القرآن فلم يكلف الأعيان فهم جميعها أصلا»(1).

رأي الإمام الرازي:-

إذا كان الإمام الغزالي يرى أن التأويل ضرورة لابد منها لجميع الفرق الإسلامية، فإن الإمام الرازي يجعل من ذلك عنوانا لمقدمة القسم الثاني من كتابه أساس التقديس فيقول: «المقدمة في بيان أن جميع فرق الإسلام يقرون بأنه لابد من تأويل بعض ظواهر القرآن والأخبار»(2).

ويقول في المطالب العالية: «إن آيات التشبيه كثيرة لكنها لما كانت معارضة بالدلائل العقلية لا جرم أوجبنا صرفها عن ظواهرها»(3) من هذا المنطلق تبنى الإمام الرازي منهج التأويل في كل ما يتوهم أنه يخل بمبدأ التنزيه المطلق لله تعالى.

والإمام الرازي يبني موقفه هذا على أصول «عقلية ولغوية ونقلية» أما الناحية العقلية فإنه يقرر استحالة معرفة كنه الذات والصفات الإلهية فيقول: «وقد ثبت أن معرفة كنه الذات أعلى وأجل وأغمض من معرفة كنه الصفات ، فلما عزلنا الوهم والخيال في معرفة الصفات والأفعال فلأن نعزلهما في معرفة الذات أولى وأحرى»(4).

أما الناحية اللغوية فإن الإمام الرازي يقول في تأويل اليد: «إن لفظ اليد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز في أمور غيرها: الأول: أنه يستعمل

(1) الاقتصاد في الاعتقاد صـ 85،84.

(2) الرازي أساس التقديس صـ 105 تح د/أحمد حجازي السقا -ط- م الكليات الأزهرية.

(3) المطالب العالية ج 9 صـ 116.

(4) أساس التقديس صـ 106.

لفظ اليد في القدرة، والثاني: أن اليد قد يراد بها النعمة، وإنما حسن هذا المجاز؛ لأن آلة إعطاء النعمة اليد، فإطلاق اليد على النعمة إطلاق لاسم السبب على المسبب.... . إذا عرفت هذه المقدمة فيقول: أما قوله تعالى ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ فالمعنى أن قدرة الله غالبة. وقوله تعالى ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ المائدة 64 -فالمراد النعمة... أما اليد بمعنى القدرة فهي: عبارة عن الصفة التي يكون الموصوف بها متمكنا من الإيجاد والتكوين- فلما كان المسمى باليد هو كذلك كان ذلك المعنى نفس القدرة»[1].

أما النقل فيستشهد الرازي بقول الحق سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ وكذا الآيات التي توجب التأويل مثل قول الحق سبحانه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ الحديد 4. وقوله سبحانه ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ العلق 19. فالقرب هنا إنما هو بالطاعة والعبودية لا قرب جهة إذ لا يتحصل ذلك بالسجود، وكذا قوله سبحانه ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ فلا شك أنه لابد فيه من التأويل[2].

وهذا الإصرار على التأويل عند الإمام الرازي له ما يبرره، إذ يبين في كتبه أن المشبهة قد استفحل أمرهم في عصره، ومن ثم حدد الرازي خصومه في هذه المسألة فذكر الكرامية والحنابلة. أما الكرامية فقد أوغلوا في التشبيه والتجسيم حتى قالوا الله جسم لا كالأجسام. أما الحنابلة فقد شوهوا مذهب الإمام أحمد موغلين في التشبيه حتى أثبتوا لله كما يبين ابن الجوزي لله «جسما ولهوات وأضراسا وكفا وخنصرا وإبهاما وفخذا»[3] من هنا كان اختيار الإمام الرازي طريق التأويل.

---

(1) أساس التقديس صـ 162.

(2) المرجع السابق صـ 116.

(3) دفع شبه التشبيه صـ 7 أساس التقديس صـ 19، الفرق بين الفرق صـ 216.

كذلك نلمح فيما كتبه الإمام الرازي أنه قرر التأويل تأدبا في حق الله تعالى ومن ثم يقول: «يجب علينا تنزيه الألفاظ الموضوعة لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث والرفث وسوء الأدب»[1]. من هنا كان منطلق الإمام الرازي إلى التأويل كما يقول «تأدبا في حق واجب الوجود»[2] -ثم يبين لنا الإمام الرازي موقفه من مذهب السلف الذين فوضوا معنى هذه النصوص للحق سبحانه مع اعتقادهم نفي ظاهرها فيقول: «حاصل هذا المذهب أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى فيها شيء غير ظواهرها ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها... فإذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره، ثم عند هذا المقام من جوز التأويل عدل إليه، ومن لم يجوزه فوض علمه إلى الله تعالى»[3] .

وهكذا أقر الإمام الرازي التأويل والتفويض كمذهبين في ضوئهما يمكن فهم ظواهر النصوص الموهمة للتشبيه، دون مسبة أو نكير لمذهب السلف كما فعل ابن تيمية.

ومن ثم قرر الإمام الرازي التفويض والتأويل مسلكان بهما يتوصل إلى تنزيه الباري سبحانه عما لا يليق به موضحا في الوقت ذاته اعتقاده بتفويض السلف، وإقراره لتأويل الخلف دفعا لشبه المشبهين وترهات المبطلين.

يقول الإمام الرازي: «ثبت بمجموع الدلائل العقلية والنقلية أنه لا يمكن حمل قوله ﴿ثم استوى على العرش﴾ الأعراف 54 على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز، وعند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهبان:

---

(1) مفاتيح الغيب ج 1 صـ 149.

(2) مفاتيح الغيب ج 1 صـ 149.

(3) أساس التقديس صـ 245، 246.

الأول: أن نقطع بكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ولا نخوض في تأويل الآية على التفصيل، بل نفوض علمها إلى الله، وهو الذي قررناه في تفسير قوله ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ آل عمران 7.

وهذا المذهب الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه.

والقول الثاني : أن نخوض في تأويله على التفصيل... فنقول ليس المراد في شيء من هذه الألفاظ إجراؤها على ظواهرها، إنما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية، فكذا هنا يذكر الاستواء على العرش والمراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة، فإذا فسرنا العرش بالملك... صح أن يقال: إنه تعالى إنما استوى على ملكه بعد خلق السماوات والأرض بمعنى أنه إنما ظهر تصرفه في هذه الأشياء وتدبيره لها وهذا جواب حق صحيح»[(1)].

وهكذا أيد الرازي موقف السلف، وأجاز تأويل الخلف وقوفا في وجه المبطلين الذي فسروا ظواهر الآيات الموهمة وفق معاني اللغة دون تدبر في ملائمة تفسيرهم لتنزيه الباري وما يليق بكماله وجلاله، ومن ثم أثبتوا لله سبحانه صفات الأعضاء والجوارح، فكان على الإمام الرازي أن يقف أمام هذا التيار بكل ما أوتي من قوة، إذ تركه وشأنه يقود إلى التشبيه والتجسيم، وهو ما وقع فيه بالفعل من قال به وذهب إليه.

---

(1) مفاتيح الغيب ج 8 صـ 95.

موقف ابن تيمية من التأويل:

إذا كان ابن تيمية قد بالغ في القدح في مسلك التفويض فليس بمستغرب أن بالغ مذمة وقدحا في مسلك التأويل.

يقول ابن تيمية: «وأصل هذه المقالة -مقالة التعطيل في الصفات- إنما هو مأخوذ عن تلامذة اليهود فإنهم أول من حفظ عنه أنه قال «ليس الله على العرش حقيقة، وإن استوى بمعنى استولى -ونحو ذلك- هو الجعد بن درهم، وأخذها عنه الجهم وأظهرها، فنسبت مقالة الجهمية إليه»[1] ويقول في موضع آخر: «إذا كان أصل هذه المقالة -مقالة التأويل- مأخوذا عن تلامذة المشركين والصابئين واليهود، فكيف تطيب نفس المؤمن أن يأخذ سبيل هؤلاء المغضوب عليهم أو الضالين، ويدع سبيل الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين»[2].

ودونك أي كتاب في عقيدة ابن تيمية لا يذكر فيه التأويل إلا منسوبا للجهمية والإلحاد والتعطيل والتحريف ويوصف بأنه أصل كل بدعة، وأنه شر من التشبيه، وأنه الطاغوت الأكبر[3].

وبعد هذا الموقف من ابن تيمية تجاه التأويل ونسبته إلى اليهود يتعين علينا أن نقرر عددا من المسائل المتعلقة بالتأويل لتتبين لنا حقيقته الموضوعية:

1- التأويل ليس أصله يهوديا:-

ويعين على ذلك:

أ- أن التأويل صرف للظاهر الوهم للتشبيه في حين أن التجسيم والتشبيه هو عقيدة اليهود.

(1) الأسماء والصفات ج 2 صـ 17 لابن تيمية تح مصطفى عطا ط دار الكتب العلمية بيروت 1988.

(2) مجموع الفتاوى ج 5 صـ 25.

(3) الحموية صـ 118، جواب أهل السنة لعبد الله بن محمد بن عبد الوهاب صـ 95، فتح رب البرية لابن عثيمين صـ 114.

ب- أن تأصيل مقالة الجهمية في التأويل إلى اليهود نسبة غير صحيحة، وإنما وضعت هذه النسبة على الجهم من قبل الفرق المتناظرة حيث درجت أن تنسب آراء أعدائها إلى أعداء الإسلام نفسه، كما يوضح ذلك الدكتور على سامي النشار.[1]

ج- أن الجعد بن درهم والذي أخذ عنه الجهم التأويل، كان من أول رواد التفسير العقلي في الإسلام. ولعل ما يفسر لنا حقيقة موقف الجعد بن درهم أمام الحشو الكبير والإسرائيليات التي دخلت الحديث، فكان ذلك سببا في ظهور التفسير العقلي للموهم منها، ما ذكره ابن كثير في البداية والنهاية من أن «الجعد بن درهم كان يتردد إلى وهب بن منبه، وأنه كلما راح إلى وهب يغتسل ويقول: اجمع للعقل ، وكان يسأل وهبا عن صفات الله عز وجل، فقال له وهب يوما: ويلك يا جعد أقصر المسألة عن ذلك إني لأظنك من الهالكين، لو لم يخبرنا الله في كتابه أن له يدا ما قلنا ذلك وأن له عينًا ما قلنا ذلك... وتلك الصفات من العلم والكلام وغير ذلك».[2]

ويرى الدكتور النشار أن هذا النص يبين الموقف الأصيل لهذا المنكر المجهول لدى الباحثين، وأن ما يسعى إليه الجعد ويجمع نفسه له إنما هو العقل. حيث راعه الحشو الكبير والإسرائيليات التي دخلت الحديث فيسأل عن صفات الله، وهل لله حقا يد كأيدينا وعين كأعيننا، وهل له تلك الصفات الحادثة كصفاتنا إنه يريد التفسير العقلي إنه يريد تحكيم العقل في كل شيء[3]. وإذن فلم يكن للمؤثرات الأجنبية دخل في موقف الجعد بن درهم، وإنما هو الفعل ورد الفعل راعه الحشو الكبير والإسرائيليات التي دخلت الحديث...، فدفعه ذلك إلى التفسير العقلي.

---

(1) د/علي سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلامي ج 1 227 ط درا المعارف.
(2) ابن كثير البداية والنهاية ج 9 صـ 351.
(3) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج 1 صـ 330-331.

ونفس هذا الموقف ينطبق على الجهم بن صفوان كما يبين فضيلة الإمام الدكتور عبد الحليم محمود :«أن مذهب الجهم في الصفات أتى كرد فعل لإثبات مقاتل بن سليمان للصفات إثباتا جعله في زمرة المشبهة، فقال جهم بنفي الصفات، فكل هذه المواقف كانت طبيعة لا شأن للأثر الأجنبي أو الدخيل فيها. ولكن التعصب المذهبي أخذ يملي على أصحابه ما شاءت الظنون وما شاءت الأهواء تشويها، وانتقاصا لهذه الآراء التي ظهرت ظهورا طبيعيا فلسفيا، والحق يقال: لسنا بحاجة لمذاهب اليهود والنصارى لتكون أصلا لهذه المذاهب في الإسلام[1].»

وقد اتجه نفس هذا الاتجاه الدكتور محمد نصار حيث انتهى إلى أن «حركة التأويل كانت أمرا طبيعيا»[2] في البيئة الإسلامية. ولا نريد بما تقدم أن نقول إن مذهب الأشاعرة في التأويل هو مذهب الجهمية غاية ما هنالك نريد أن نبين أصل التأويل ونشأته؛ لنقف على حقيقة ما زعمه ابن تيمية من نسبة التأويل لليهود، وما فعل ابن تيمية ذلك إلا ليفسح الطريق لمذهب الإثبات حسب فهمه الشخصي له، منفرا في الوقت ذاته من مسلك التأويل.

2- أهل السنة أولوا ولم يعطلوا:

اسند ابن تيمية وتلامذته التأويل والتعطيل إلى علماء الأشاعرة على سبيل القدح والتشنيع. أما التأويل فقد تبين أنه مسلك تنزيهي وقف به أهل السنة في وجه المشبهة والمجسمة في ضوء النقل والعقل واللغة، ومن ثم استحقوا به المدح لا القدح.

أما التعطيل فعلماء الأشاعرة منه براء؟! إذ كيف ينسب التعطيل إليهم وهم من أثبتوا الصفات نقلا وعقلا، وما أوقع ابن تيمية في تشنيعه على الأشاعرة في المسألة سوى أنه خلط بين التأويل والتعطيل، وعدم إدراك الفرق بين نفي أصل الصفة، ونفي المعنى الحسي الظاهر، والحقيقة اللغوية التي لا تليق لذات الله تعالى. فحقيقة التعطيل «التخلية والنفي هذا في الأصل. يقال امرأة عاطل إذا خلا جيدها من القلائد والزينة والمعطلة هم نفاة صانع

(1) أ.د عبد الحليم محمود التفكير الفلسفي في الإسلام صـ 193، 199 ط الأنجلو.

(2) المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام صـ 538 ط دار الأنصار.

العالم»[1]. وهم في المسألة التي نحن بصددها نفاة صفات الباري عز وجل، مثل الجهمية الذين نفوا صفات الله سبحانه مثبتين التعطيل لها. يقول الإمام الباقلاني متحدثا عن إثبات الصفات الخبرية للحق سبحانه: «وأخبر أنه ذو الوجه الباقي -واليد التي نطق بإثباتها له القرآن... وأنها ليست بجارحة ولا ذي صورة وهيئة، والعين التي أفصح بإثباتها من صفاته القرآن،... وأن عينه ليست بحاسة من الحواس، ولا تشبه الجوارح والأجناس»[2]. وهكذا نص علماء الأشاعرة على إثبات الصفات وفقا لإثبات القرآن الكريم لها فهل يصح أن نقول بعد ذلك في حقهم إنهم معطلة نافون للصفات؟! وكيف يقال عنهم ذلك؟.

وقد ثبتت هذه الصفات بالنص المعصوم فمن يتجاسر على نفي ما ثبت بالكتاب والسنة، غاية ما هنالك كما سبق وأسلفنا أنهم نفوا المعنى التشبيهي المتبادر من ظاهر اللفظ لإخلاله بتنزيه الله تعالى. وما فعله علماء الأشاعرة ليسوا بدعا فيه فها هو الإمام الزاهد أبو عمرو الداني يقول في شأن هذه الصفات» واستواؤه جل جلاله علوه بغير كيفية ولا تحديد ولا مجاورة ولا مماسة... ونزوله تبارك وتعالى بلا حد ولا تكييف ولا وصف بانتقال، ولا زوال»[3] فهل كان معطلا حين صرف هذه الألفاظ عن ظاهرها الحسي التشبيهي مثبتا من خلالها ما يليق بتنزيه الله تعالى.

ونخلص من هذا إلى أن التأويل بشرطه وضوابطه شعار سني ومنهج شرعي أصيل لا مناص من الأخذ به لفهم كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ وليس شعارا للبدعة والضلالة أو التعطيل، بل إن من يحمل المتشابه من نصوص الصفات على الظواهر المعهودة لدى الخلق وفق حقيقة اللغة هو من وقع في التعطيل؛ لأنه عطل المعنى المفهوم من النص وصدف به عن القصد إلى معان موهمة وتفسيرات مشبهة.

---

(1) القاموس المحيط 1335.

(2) الإنصاف صـ 24.

(3) الرسالة الوافية لمذهب أهل السنة في الاعتقادات صـ 130، 135.

3- تأويل من يقولون ببطلان التأويل:

إن من وصف تأويل الأشاعرة بالتعطيل وأنه أحبولة شيطانية، أول الظواهر الموهمة تأويلا مفصلا، ومن أمثلة ذلك:

أ- قوله سبحانه ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ ق 16. يقول ابن تيمية «هو قرب ذوات الملائكة وقرب علم الله»[1].

ب- قوله سبحانه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ الحديد 4.

يقول ابن تيمية في بيان معنى الآية دل ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية ومقتضاها أنه مطلع عليكم، شهيد عليكم ومهيمن عالم بكم، وهذا معنى قول السلف إنه معهم بعلمه، وهذا ظاهر الخطاب وحقيقته»[2] أليس هذا تأويلا، إن ابن تيمية يقول: كلا بل هذا تفسير، وبيان لمعنى اللفظ، ونحن نقول له: مهما اختلفت الاصطلاحات في الظاهر من تفسير إلى تأويل، فإنه لو عوملت جميع النصوص الواردة في الباب بمثل ما عوملت به آيات المعية لأضحى النزاع بين ابن تيمية رحمه الله، وبين من أول نزاعا لفظيا.

ج- قول الحق سبحانه ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ القمر 14. تأوله ابن باز على معنى أن الله سبحانه سيحفظها وسيحرسها ومن فيها، كذلك قول الحق سبحانه ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ طه 39. تأوله ابن باز على معنى «أنك سترى على مرأى مني»[3].

د- قول النبي ﷺ «.... وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء»[4]. يقول ابن عثيمين في شرح هذا الحديث: الظاهر من الظهور وهو العلو... الباطن

(1) المرجع السابق ج 2 صـ 198.

(2) الأسماء والصفات لابن تيمية ج 2 صـ 81، ويراجع الحموية 171.

(3) الشيخ عبد العزيز بن باز تنبيهات في الرد على من تأول الصفات صـ 26-30.

(4) مسلم (2713)، الترمذي (3481) ابن حبان (966).

كناية عن إحاطته بكل شيء، ولكن المعنى أنه مع علوه فهو باطن، فعلوه لا ينافي قربه عز وجل، فالباطن قريب من معنى القريب[1]».

فأنت ترى كيف كان الوصف الأول على ظاهره، وكيف صار الثاني كناية ، ومفسرا على وجه لا تدل عليه اللغة، فليس القريب من المعاني اللغوية للفظ «الباطن»[2].

هـ - إن ابن عثيمين يصرح بجواز صرف اللفظ عن ظاهره ويسميه تفسيرا فيقول في جواب سائل سأله عن تأويل قول الله تعالى ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ الفتح 10 : «وينبغي أن يعلم أن التأويل عند أهل السنة ليس مذموما كله، بل المذموم منه ما لم يدل عليه دليل، وما دل عليه دليل يسمى تفسيرا، سواء كان الدليل متصلا بالنص، أو منفصلا عنه، فصرف الدليل عن ظاهره يسمى تفسيرا، فصرف الدليل عن ظاهره ليس مذموما على الإطلاق، ومثال التأويل بالدليل المتصل ما جاء في الحديث الثابت في صحيح مسلم في قوله تعالى في الحديث القدسي: «إن الله عز وجل يقول يوم القيامة يا ابن آدم: مرضت فلم تعدني؟.... يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني...» الحديث فظاهر الحديث أن الله نفسه هو الذي جاع، والذي مرض، وهذا غير مراد قطعا، فَفُسِّرَ الحديث بنفس الحديث»[3].

وهذا النص عند ابن عثيمين ينسف بالكلية كل ما صرحوا به من تقديس الظاهر، والتمسك به، وإبطال صرف اللفظ عن ظاهره، وفيه التصريح بأن من الظاهر ما هو غير مراد قطعا، وفيه التذبذب في عد بعض التأويل محمودا بعد أن كان تعطيلا وطاغوتا.

ونحن ندعو بعد هذا التصريح إلى نبذ لفظ التأويل بالكلية ثم نستعرض هذه النصوص فلا نعدل عن ظاهر من ظواهرها إلا بدليل كما اشترط ابن عثيمين، ولا نذكر في ما نعدل عنه منها إلا دليلا هو من جنس الدليل الذي قبله في هذا التفسير غير المذموم، فإن قبل بذلك -

---

(1) المحاضرات السنية ج 1 صـ 142.

(2) القاموس المحيط 1524.

(3) مجموع فتاوى ابن عثيمين ج 1 صـ 168.

وهو كلامه وشرطه- فما من خبر تأوله أهل السنة إلا ويمكن إقامة الأدلة المنفصلة والمتصلة على جوازه.

4- استخدام الحنابلة التأويل لمواجهة المشبهين والمجسمين:

إذا كان ابن تيمية قد عاب على علماء الأشاعرة مسلك التأويل فإننا قد بيننا أن التأويل لدى علماء الأشاعرة كان مسلكا واجهوا به أهل التشبيه والتجسيم، والواقع أن علماء الأشاعرة ليسوا بدعا في ذلك، إذ إن بعض علماء الحنابلة قد استخدم التأويل في مقاومة نزعة الغلو في الإثبات والقول بالتشبيه والتجسيم، فها هو ابن الجوزي ينقل عن ابن عقيل قوله : «هلك الإسلام بين طائفتين: بين الباطنية والظاهرية، فأما أهل البواطن فإنهم عطلوا ظواهر الشرع بما ادعوه من تفاسيرهم التي لا برهان لهم عليها، وأما أهل الظاهر فإنهم أخذوا بكل ما ظهر مما لابد لهم من تأويله»(1) فإذا كان بعض الحنابلة يتصدون لاتجاه التشبيه مستخدمين في ذلك سلاح التأويل فكيف بعلماء الأشاعرة.

5- صرف اللفظ عن ظاهره الموهم عند الأشاعرة لا يكون إلا بقرينة:

وإذا كان علماء الأشاعرة قد قالوا بالتأويل في الظواهر الموهمة، فإن إجازة صرف اللفظ عن ظاهره الراجح إلى احتمال مرجوح لدليل يقترن باللفظ فيصرفه عندهم، وهذا الدليل هو الذي يمكن أن نطلق عليه عندهم «القرينة» فأما العدول عن الظاهر لغير دليل فلم يجوزوه بحال من الأحوال بل جعلوا ذلك تحريفا، أما التأويل الصحيح الذي قام الدليل على صحته فلا شك في قبوله.

يقول الإمام الباقلاني في معرض مناقشته للمعتزلة والرد عليهم :«وذلك أن هذا عدول عن الظاهر إلى غيره بغير دليل»(2). أي فلا يجوز. ويقول الإمام الرازي: «إذا كان لفظ الآية والخبر ظاهرا في معنى فإنما يجوز لنا ترك ذلك الظاهر بدليل منفصل، وإلا لخرج الكلام عن أن يكون مفيدا ولخرج القرآن عن أن يكون حجة... فصرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه

(1) ابن الجوزي تلبيس إبليس صـ 105.

(2) الإنصاف صـ 178.

المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع»[1]. وعلى هذا فصرف اللفظ عن ظاهره عند علماء الأشاعرة لا يصح إلا إذا قام الدليل القاطع على استحالة الظاهر، وهذا هو التأويل الصحيح المرضي عندهم، أما الخروج عن ظاهر اللفظ لما يظنه المرء دليلا دون أن يكون في حقيقة الأمر دليلا فهو التأويل الفاسد وهو ممتنع عندهم، وعلى هذا نص تاج الدين السبكي في جمع الجوامع[2].

6- تعين التأويل والاضطرار إليه:

نقرأ في ذلك قول الحق سبحانه ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمۡ﴾ التوبة 76. وقوله سبحانه ﴿فَٱلۡيَوۡمَ نَنسَىٰهُمۡ كَمَا نَسُواْ لِقَآءَ يَوۡمِهِمۡ هَٰذَا﴾ الأعراف 51. فهل النسيان من صفات الله؟! أم يجب صرف هذه النصوص عن ظواهرها والقول بوجوب تأويلها، نقرأ كذلك قول الحق سبحانه ﴿ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحۡيَىٰ﴾ الأعلى 13. فهل يصح أن يقال أنه ليس بميت ولا حي، أم نقول كما قال ابن كثير «أي لا يموت فيستريح ولا يحيا حياة تنفعه»[3] كذلك نجد قول الحق سبحانه ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾ البقرة15. وقوله سبحانه ﴿وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلۡمَٰكِرِينَ﴾ آل عمران 54. وقوله سبحانه ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ﴾ النساء 142. وغير ذلك من النصوص، أترى أن من اللائق بتنزيه الله سبحانه أن نثبت ظواهرها وحقائقها المعهودة المعروفة بين البشر فنقول نثبت لله نسيانا حقيقيا ومكرا وخداعا واستهزاء ومللا حقيقيا، أم أن الأصوب أن ننفي هذه الظواهر المشبهة ونحيلها عن الله تعالى. وكذا يكون الحال في ظاهر الاستواء والنزول ونحو ذلك، يجب نفيه ومنعه نظرا لاتحاد العلة في الجميع، وهي استحالة الظاهر والحقيقة. يقول العلامة ابن خلدون «وأما لفظ الاستواء والمجيء والنزول والوجه وأمثال ذلك فعدلوا عن حقائقها اللغوية؛ لما فيها من إيهام النقص بالتشبيه إلى مجازاتها على طريقة

---

(1) أساس التقديس صـ 235،234.

(2) جمع الجوامع صـ 131، 151.

(3) ابن كثير تفسير القرآن العظيم ج 4 صـ 423.

العرب حين تتعذر حقائق الألفاظ، فيرجعون إلى المجاز... وحملهم على هذا التأويل، وإن كان مخالفا لمذهب السلف في التفويض، أن جماعة ارتكبوا في محمل هذه الصفات فحملوها على صفات ثابتة لله تعالى مجهولة الكيفية فيقولون في «استوى على العرش» نثبت له استواء بحسب مدلول اللفظ أي على الحقيقة فرارا من تعطليه، ولا نقول بكيفيته فرارا من القول بالتشبيه الذي تنفيه آيات السلوب من قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ وقوله تعالى ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾. ولا يعلمون مع ذلك أنهم ولجوا باب التشبيه في قولهم بإثبات الاستواء يعني ظاهره اللغوي وحقيقته المعهودة عند الخلق. والاستواء عند أهل اللغة إنما موضوعه الاستقرار والتمكن وهو جسماني، ثم يدعون أن هذا مذهب السلف وحاشا لله من ذلك، وإنما مذهب السلف ما قررناه من تفويض المراد بها لله... ثم طردوا ذلك المحمل الذي ابتدعوه في ظاهر الوجه والعينين واليدين والنزول... يجعلون لها مدلولات أعم من الجسمانية، وينزهونه عن مدلول الجسماني منها، وهذا شيء لا يعرف في اللغة، وقد درج على ذلك الأول والآخر منهم ونافرهم أهل السنة من المتكلمين الأشعرية والحنفية ورفضوا عقائدهم في ذلك [(1)] من هذا المنطلق كان تعين التأويل والاضطرار إليه عند علماء الأشاعرة.

7- التأويل بيان وتعليم من الله تعالى:

يقول الإمام العز بن عبد السلام "قوله عليه السلام حكاية عن ربه" مرضت فلم تعدني، واستطعمتك فلم تطعمني، واستسقيتك فلم تسقني.. فيحمل على حذف المضاف تقديره مرض عبدي فلم تعده، واستطعمك عبدي فلم تطعمه، واستسقاك عبدي فلم تسقه... ويدل على هذا أن الملوم لما قيل له استطعمتك فلم تطعمني، قال استبعادًا لذلك وتعجبًا منه- لما لم يفطن لحذف المضاف وإرادة الرب- كيف أطعمك وأنت رب العالمين، حملاً للكلام على ظاهره، فأظهر الرب سبحانه وتعالى مراده بتأويل كلامه، فقال: "مرض عبدي

(1) ابن خلدون المقدمة ج3 صـ1088 تح علي عبد الواحد وافي القاهرة.

فلم تعده، واستطعمك عبدي فلم تطعمه، واستسقاك عبدي فلم تسقه"[1]. ألا يجوز لنا في ضوء هذا النص الذي تعرض فيه العز بن عبد السلام لهذا الحديث الذي رواه الإمام مسلم وغيره أن نقول: إن الحق تبارك وتعالى الأعلم بذاته وصفاته وما يجب وما يجوز في حقه، هو الذي علمنا كيف ننزه وننفي ونؤول كل ما لا يليق بذاته العلية من هذه الظواهر، إذ إنه لما استحال في عقل العبد الذي ينزه ربه عن صفات المخلوقين وسمات الأجسام وعوارض النقص والآفات أن يمرض ربه ويعوده على الحقيقة وأن يستطعم ويستسقي على الحقيقة سأل "رب كيف..... وأنت رب العالمين أي: إن حقائق هذه الألفاظ لا تليق به تعالى، وهي محالة قطعًا في حقه، بين الحق سبحانه له بعد تنزيهه سبحانه عن الظاهر مراده منها.

8- التأويل ضرورة عقدية:

أما أنه ضرورة عقدية فلأن السلف والخلف اتفقوا على التأويل لإجماعهم على صرف اللفظ عن ظاهره الحسي التشبيهي، فاليد مثلا كما يقول فضيلة الإمام محمد أبو زهرة تستعمل في أصل معناها للجارحة، ولا تطلق على وجه الحقيقة على سواها، وإذا أطلقت على غيرها سواء كان معلومًا أم كان مجهولاً فإنها قد استعملت في غير معناها، ولا تكون بحال من الأحوال مستعملة في ظواهرها بل تكون مؤولة"[2] .

بيد أن تأويل السلف على سبيل الإجمال لتفويضهم إلى الله تعالى المعنى المراد من اللفظ الذي يتنزه الحق سبحانه عن ظاهره الموهم. وتأويل الخلف تفصيلي لاضطرارهم إليه نظرا لكثرة المشبهة والمبتدعة واستفحال أمرهم فلم يريدوا بذلك مخالفة السلف الصالح ومعاذ الله أن يظن بهم ذلك.

وإنما دعت الضرورة في أزمنتهم لذلك لكثرة المجسمة والجهمية وغيرهم من أصحاب المقالات الفاسدة، واستيلائهم على عقول العامة، فقصدوا بذلك ردعهم وإبطال قولهم،

(1) الإشارة لإشارة إلى الإيجاز صـ7 وكذا رسائل العز بن عبد السلام ص 8،7 وما بعدها تح إياد خالد ط دار الفكر بيروت.

(2) الشيخ محمد أبو زهرة ابن تيمية صـ 276، 277

ومن ثم اعتذر كثير منهم وقالوا: لو كنا في زمانهم لم نخض في تأويل شيء من ذلك[1]، ولعل هذا ما يؤكده ابن عساكر حين يقول "فإذا وجدوا من يقول بالتجسيم أو التكييف من المجسمة والمشبهة ولقوا من يصفه بصفات المحدثات من القائلين بالحدود والجهة، فحينئذ يسلكون طريق التأويل ويثبتون تنزيهه بأوضح دليل، ويبالغون في إثبات التقديس له والتنزيه خوفًا من وقوع من لا يعلم في ظل التشبيه، فإذا أمنوا من ذلك رأوا أن السكوت أسلم وترك الخوض في التأويل إلا عند الحاجة أحزم "[2].

وهكذا نعلم أن التأويل ضرورة عقدية عند علماء الأشاعرة مالوا إليه في الصفات الموهمة؛ نظرًا لأن عصرهم الذي عاشوا فيه لم يكن كالعصر السابق، عصر التسليم والتفويض، وإنما امتاز عصرهم بالجدل والمناظرة. فهم لم يؤولوا عن هوى ومكابرة وإنما أولوا عن حاجة واضطرار لدفع شبه المجادلين في صفات الله بالباطل[3] وهذا واجب عقدي.

9- التأويل ضرورة لغوية:

يدل على ذلك أن طبيعة اللغة فرضته منذ أن نزل القرآن الكريم، فقد أنزله رب العزة بلسان عربي مبين كما قال سبحانه "إنا جعلناه قرآنًا عربيًا لعلكم تعقلون" الزخرف 3. فقد سلك فيه أساليب العرب في تخاطبهم ومحادثتهم وكلامهم من التشبيه والاستعارة والكناية والمجاز وغير ذلك من الوجوه البيانية، فكان الإعجاز البياني من أخص خصائص القرآن الكريم. فالقرآن إنما تحدى العرب أول ما تحداهم بسحر بيانه ونظمه البديع وأسلوبه العجيب، وهم أساطين الفصاحة وفرسان البيان، وليس القرآن معجزًا بتشريعه وإخباره عن المغيبات فحسب، بل هو معجز ببيانه كما هو في تشريعه وحقائقه العلمية والغيبية وما كانت

---

(1) الشيخ محمد الخضر الشنقيطي استحالة المعية بالذات ص76، 77 ط صبيح.

(2) تبيين كذب المفترى ص 388.

(3) الشيخ محمد الصابوني أهل السنة في ميزان الشرع مجلة المجتمع الكويتي عدد 629 ص24.

للقرآن هذه الريادة والزعامة البيانية لولا أسلوبه الفذ الفريد في استعمال صور التشبيه والتمثيل والاستعارة والكناية والمجاز الذي اختصت به لغة العرب[1] .

والتأويل يشبه إلى حد كبير موضوعات علوم البيان من مجاز وكناية واستعارة. وتلك الأنواع البلاغية لا تفسر إلا عن طريق صرف اللفظ عن ظاهره إلى المقصود من ورائه، وهذا هو عين التأويل. ولهذا الارتباط الوثيق بين التأويل والمجاز كان المنكرون للتأويل هم عينهم الذين أنكروا المجاز نتيجة تعلقه بالصفات، والأمور العقدية كما هو الحال عند ابن تيمية ، ومن ثم وجدنا الحافظ بن حجر يبين استخدام النبي ﷺ صرف اللفظ عن ظاهره من خلال المجاز فينقل عن الإمام المازري حال شرحه لحديث "إنكم سترون ربكم" وفيه قوله " وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه" قال الحافظ "قال المازري كان النبي ﷺ يخاطب العرب بما تفهم، ويخرج لهم الأشياء المعنوية إلى الحس ليقرب تناولهم لها، فعبر عن زوال المانع ورفعه عن الأبصار بذلك"[2] ثم يقول "قال عياض كانت العرب تستعمل الاستعارة كثيرًا، وهو أرفع أدوات بديع فصاحتها وإيجازها، ومنه قوله تعالى "جناح الذل" الإسراء 24.

فمخاطبة النبي لهم "برداء الكبرياء على وجهه" ونحو ذلك من هذا المعنى، ومن لم يتضح له وعلم أن الله منزه عن الذي يقتضيه ظاهرها إما أن يكذب نقلتها، وإما أن يؤولها، كان يقول: استعار لعظيم سلطان الله وكبريائه وعظمته وهيبته وجلاله المانع إدراك أبصار البشر مع ضعفها لذلك رداء الكبرياء، فإذا شاء تقوية أبصارهم وقلوبهم كشف عنهم حجاب هيبته وموانع عظمته"[3].

---

(1) الشيخ محمد الصابوني كشف الافتراءات ص86.

(2) الفتح 13 ص144.

(3) المرجع السابق ج13 ص144.

والعجيب أن ابن تيمية وهو حامل لواء الحرب والتشنيع على مسلك التأويل والدفاع عن الظاهر ونفي المجاز حتى أورث ذلك تعصبًا في نفوس أتباعه لأجله قالوا "من نفي شيئًا من صفات الله تعالى بتكذيب، أو تأويل فليس من أهل السنة والجماعة من أي طائفة كان، وإلى أي شخص ينتسب"[1] أقول: إنه مع هذا التشنيع اضطرب موقف ابن تيمية ورأى أن التأويل والمجاز الذي أطال الكلام في إبطاله أمر تقتضيه اللغة.

وأكتفي بذكر مثالين على ذلك من كلامه المتناثر في كتبه حول المسألة: المثال الأول: أنه يتحدث عن افتراق الناس في التزام الظواهر فيذكر من اختار الإقرار بالنصوص ولم يصرف واحدًا فيها عن ظاهره فيقول: "... لكنه غلط أيضًا" [2] وهذا اعتراف منه بوجوب العدول عن بعض الظواهر، وهذا هو التأويل.

المثال الثاني: أن ابن تيمية يزعم أن ظاهر الكلام قد يكون ظهوره بسياق الكلام على خلاف الوضع، وهو المجاز فيقول :"ظاهر الكلام هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة، ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع، وقد يكون بسياق الكلام"[3].

ويقول أيضًا: واعلم أن من لم يحكم دلالات اللفظ ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغوي أو العرفي أو الشرعي إما في الألفاظ المفردة وإما في المركبة، وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب الذي تتغير به دلالاته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعله مجازًا"[4].

ثم نرى ابن تيمية يذكر تطبيقًا عمليًا لما سبق فيثبت المجاز ويحمل اللفظ عليه ويعده ظاهرًا لا بالوضع، فيقول في أحد أنواع الألفاظ: "ما معناه مفرد كلفظ الأسد والحمار والبحر

(1) مجموع فتاوى ابن عثيمين ج1 صـ231.
(2) بيان تلبيس الجهمية ج1 ص556.
(3) مجموع الفتاوى ج6 ص 356.
(4) المرجع السابق ج33 صـ182.

والكلب، فإذا قيل أسد الله وأسد رسوله، أو قيل للبليد حمار، أو للعالم أو السخي أو الجواد من الخيل بحر، أو قيل للأسد كلب فهذا مجاز.

ثم إن اقترنت به قرينة تبين المراد كقول النبي ﷺ لفرس أبي طلحة "إن وجدناه لبحرا"[1] وقوله "إن خالدًا سيف من سيوف الله سله الله على المشركين"[2] أو كما قال ونحو ذلك فهذا اللفظ فيه تجوز، وإن كان قد ظهر من اللفظ مراد صاحبه، وهو محمول على هذا الظاهر في استعمال هذا المتكلم لا على الظاهر في الوضع الأول. وكل من سمع هذا القول علم المراد به وسبق ذلك إلى ذهنه بلا احتمال إرادة المعنى الأول، وهذا يوجب أن يكون نصًا لا محتملاً، وليس حمل اللفظ على هذا المعنى من التأويل الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح في شيء، وهذا أحد مثارات غلط الغالطين في هذا الباب حيث يتوهم أن المعنى المفهوم من اللفظ مخالف للظاهر وأن اللفظ متأول[3].

ونقول ما الذي يمنع من هذا التصرف في سائر النصوص، فبعد الاعتراف بثبوت التجوز في بعض ألفاظ الشارع ما الفرق بين هذا المثال الذي جوز هذا التصرف وبن سائر النصوص التي منع تأويلها؟.وابن تيمية لم يبين ما يصلح فارقًا بين الاثنين إلا سبق الذهن إلى ظهور المجاز، وهذا مما تختلف فيه العقول والأذهان، ويمكن معه للمؤول في كل نص سلك به مسلك التأويل أن يبين سبق الظاهر المجازي إلى ذهنه.

10- التأويل لا يكون إلا بقدر الحاجة:

هذه مسألة مهمة فعلماء الأشاعرة لم يفتحوا باب التأويل لظاهر الشرع دون ضابط أو رابط أو جعلوا ظواهر الشرع كلأ مباحًا يرتع فيه كل ضال على حسب مزاجه وهواه، كلا، بل أخذوا بالتأويل على قدر الحاجة التي تندفع الشبهة بها فكان مثلهم في ذلك كما يقول ابن عساكر: "مثل الطبيب الحاذق الذي يداوي كل داء من الأدواء بالدواء الموافق، فإذا تحقق

---

(1) صحيح البخاري 2484.

(2) صحيح البخاري 3547.

(3) مجموع الفتاوى ص 303، صـ214.

غلبة البرودة على المريض داواه بالأدوية الحارة، ويعالجه بالأدوية الباردة عند تيقنه منه بغلبة الحرارة، وما هذا في ضرب المثال إلا كما روي عن سفيان بن عيينة: إذا كنت بالشام فحدث بفضائل عليّ رضي الله عنه، وإذا كنت بالكوفة فحدث بفضائل عثمان رضي الله عنه، وما مثال المتأول بالدليل الواضح إلا مثال الرجل السابح، فإنه لا يحتاج إلى السباحة ما دام في البر، فإن اتفق له في بعض الأحايين ركوب البحر، وعاين هوله عند ارتجاجه، وشاهد منه تلاطم أمواجه، وعصفت به الريح حتى انكسر الفلك، وأحاط به. إن لم يستعمل السباحة لهلك فحينئذ يسبح بجهده طلبًا للنجاة، ولا يلحقه فيها تقصير حبًا للحياة، فكذلك الموحد ما دام سالكًا بحجة التنزيه، آمنًا في عقده من ركوب لجة التشبيه، فهو غير محتاج إلى الخوض في التأويل لسلامة عقيدته من التشبيه والأباطيل، فأما إذا تكدر صفاء عقده بكدورة التكييف والتمثيل، فلابد من تصفية قلبه من الكدر بمصفاة التأويل، وترويق ذهنه برواق الدليل؛ لتسلم عقيدته من التشبيه والتعطيل "[1].

ولله در ابن الجوزيّ عندما فهم هذه المسألة لدى المأولين فقال "إن نفيت التشبيه في الظاهر والباطن فمرحبًا بك، وإن لم يمكنك أن تتخلص من شرك التشبيه إلى خالص التوحيد وخالص التنزيه إلا بالتأويل فالتأويل خير من التشبيه"[2]. وكذلك حين قال "التشبيه داء، والتأويل دواؤه فإذا لم يوجد الداء فلا حاجة إلى استعمال الدواء"[3].

11- التقاء السلف مع الاشاعرة في التنزيه والتأويل.

يرى الأستاذ الدكتور حمودة غرابة أن السلف مؤولون كالأشاعرة تمامًا، غاية ما هنالك أن المراد بالوجه على مذهب السلف غير محدد، مع القطع بأن الوجه الذي تعارف الناس عليه غير مراد. أما الأشاعرة فالمراد بالوجه عندهم الذات، مع القطع كذلك بأن الوجه الذي نعرفه غير مراد، وهذا يعني الإجماع على التنزيه ونفي الوجه المعروف. ويعني كذلك وجود

(1) تبيين كذب المفترى صـ388.
(2) مجالس ابن الجوزي صـ11.
(3) المرجع السابق صـ11.

التأويل عندهم جميعًا، ولكن ما المراد بالوجه؟ يبين الدكتور حمودة غرابة أن علماء السلف قالوا: هو وصف أجراه الله على نفسه، وهو أعلم بمراده في حين أن علماء الأشاعرة يقولون إنه لفظ عربي وقد استحال المعنى الحقيقي، فليكن المعنى المجازي الذي يناسب عظمة الله هو المقصود فهما متحدان في التنزيه والتأويل(1).

والواقع أن الفرق الذي ذكره الدكتور حمودة غرابة جد مهم، ويجعل القول بأن السلف مؤولون كالأشاعرة تمامًا غير دقيق، وإذا ما حذفت كلمة "تمامًا" وقيل: مؤولون كالأشاعرة بوجه معين لكان صحيحًا. ويبقى المجال مفتوحًا للاجتهاد بين الطرفين، فيكون أحدهما أصح بحسب سياق فكري معين، ويكون ثانيهما أصح بحسب سياق فكري آخر، مع الاقتصاد في الإثبات والتأويل كأمر عملي لا غنى عنه فيهما(2). وعلى هذا فقد اجتمعوا على التنزيه ويبقى التفويض أحد قولين عن الأشاعرة في المسألة.

12- التأويل مذهب منقول عن السلف.

نريد هنا أن نقرر أن التأويل ليس مذهبًا بدعيًا، بل إن النصوص تضافرت على نقله عن الصحابة وأئمة السلف، يقول الإمام الزركشي في البرهان " وقد اختلف الناس في الوارد من المتشابهات، في الآيات والأحاديث على ثلاثة فرق:

أحدها: أنه لا مدخل للتأويل فيها، بل تجري على ظواهرها، ولا نؤول شيئًا منها وهم المشبهة.

الثانية: أن لها تأويلا ولكن نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل، ونقول لا يعلمه إلا الله وهو قول السلف.

والثالثة: أنها مؤولة وأولوها على ما يليق به.

(1) اللمع صـ 8 هامش.

(2) الفرق الإسلامية في الميزان صـ355، 356

والأول باطل – والأخيران منقولان عن الصحابة"[1]، ويزيد العلامة الشوكاني في إرشاد الفحول رواية التأويل عن عليّ وابن مسعود وابن عباس وأم سلمة. رضي الله عنهم[2] – ويقول الإمام النووي في سياق شرحه لبعض أحاديث الصفات "هذا حديث من أحاديث الصفات وفيه مذهبان مشهوران للعلماء... :أحدهما: وهو مذهب السلف... والثاني: مذهب أكثر المتكلمين وجماعات من السلف وهو محكي عن مالك والأوزاعي أنها تتأول على ما يليق بها بحسب مواطنها"[3].

13- نماذج عملية لتأويل السلف

إذا كان ما تقدم نصوصًا دالة على قول السلف بالتأويل، فإننا نجد بجانب ذلك نماذج فعلية لتأويلهم من ذلك:

تأويل ابن عباس رضي الله عنهما للفظ الساق بشدة الأمر. وقد روى ذلك أيضًا عن مجاهد وعكرمة والضحاك وقتادة وسعيد بن جبير وابن قتيبة وغيرهم[4].

قوله تعالى (فأينما تولوا فثم وجه الله) قال مجاهد: قبلة الله.

قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ قال مجاهد وأبو عبيدة والضحاك: إلا هو. وقال أبو العالية وسفيان : إلا ما أريد به وجهه. وقال أبو عبيدة أيضًا: إلا جاهه.

د- تأويل ابن جرير للاستواء بالعلو والسلطان ويروي شيء قريب من هذا عن الحسن والثوري.

هـ- قوله تعالى (وجاء ربك) قال الإمام أحمد: أي جاء ثوابه، وهو مروي أيضًا عن ابن عباس.

---

(1) الإمام الزركشي البرهان في علوم القرآن ج2 ص27.

(2) الإمام الشوكاني إرشاد الفحول ص176.

(3) الإمام النووي شرح صحيح مسلم ج6 ص36 وكذا ج5 ص24 حديث إمساك السماوات والأرضين على أصبع.

(4) الجامع لأحكام القرآن ج2 ص248، 249، مفاتيح الغيب ج16 ص83، الطبري ج29 ص38.

و- تأويل البخاري للضحك بالرحمة، وتأويله قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ القصص 88. قال : إلا ملكه(1) .

والعجيب أن للمعاصرين من أتباع ابن تيمية تعقيبات باهتة تدل على نزعة عنصرية عصبية لهذه النصوص التي ثبتت بإسناد صحيح من ذلك ما قاله الدكتور صالح الفوزان "نسب البيهقي تأويل المجئ بالثواب للإمام أحمد.. وذكر البيهقي لذلك لا يعتد به؛ لأن البيهقي عنده شيء من تأويل الصفات، فلا يوثق بنقله"(2) . فهل نسقط الأثر الذي صح سنده لقول ناقله بالتأويل؟ وأين هذا الجواب الباهت من المنهج العلمي والتحقيق فيه؟. ويقول أيضًا "الحافظ ابن حجر أول الضحك بالرضا، والحافظ رحمه الله متأثر بمذهب الأشاعرة فلا عبرة بقوله في هذا"(3).

ويقول عن الإمام الخطابي "الخطابي رحمه الله ممن يتأولون الصفات، فلا اعتبار بقوله، ولا حجة برأيه، وله تأويلات كثيرة، والله يعفو عنا وعنه"(4).

وما ذكره الفوزان لا يقع من طالب علم، إذ كيف يجوز لنفسه أن يضرب عرض الحائط، ويعرض عن نقد كل رأي يخالف رأيه لمجرد مخالفته لمذهبه؟! هب أنا قبلنا الطعن بالخطابي وابن حجر، لكن ما قوله بتأويل الإمام البخاري الضحك بالرحمة كما نقل البيهقي في الأسماء والصفات ، وما قوله فيما نقله البخاري في خلق "أفعال العباد" عن سفيان الثوري أنه قال في قوله عز وجل ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ الحديد4. قال: علمه، وما قوله في اختيار البخاري

---

(1) يراجع في ذلك تفسير الطبري ج1 ص402 وكذا ج20 صـ 82، دفع شبه التشبيه صـ 113، القرطبي ج13 صـ 322، تفسير العز بن عبد السلام ج1 صـ 485، 486، البداية والنهاية ج1 صـ 327، الأسماء والصفات صـ470، فتح الباري ج8 صـ 364.

(2) تعقيبات على كتاب السلفية للبوطي، للفوزان صـ 33.

(3) المرجع السابق صـ 34.

(4) الفوزان تعقيبات على كتاب البوطي "السلفية ليست مذهبًا" ص 36 ج1 القاهرة.

في صحيحه تأويل الوجه بالملك في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ القصص 88. وقال: "إلا ملكه، ويقال إلا ما أريد به وجه الله"[1].

14- كل من مذهبي السلف، والخلف أوفق لعصره:

وهذا مما ينبغي التنبيه عليه فالسلف لم يسلم عصرهم من البدع والشبه ففوضوا، والخلف لما كثرت الأباطيل في أزمنتهم أولوا وكل قصد تنزيه الباري عما يليق به من شبه التجسيم. يقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي "مذهب السلف هو عدم الخوض في أي تأويل تفصيلي لهذه النصوص والاكتفاء بإثبات ما أثبته الله تعالى لذاته، مع تنزيهه عز وجل عن كل نقص ومشابهة للحوادث، وسبيل ذلك التأويل الإجمالي لهذه النصوص، وتحويل العلم التفصيلي بالمقصود منها إلى علم الله عز وجل، أما ترك هذه النصوص على ظاهرها دون أي تأويل لها سواء كان إجماليًا أم تفصيليًا فهو غير جائز، وهو شيء لم يجنح إليه سلف ولا خلف... ،ولكنك عندما تنزه الله حيال جميع هذه الآيات عن مشابهة مخلوقه في أن يتحيز في مكان وتكون له أبعاد وأعضاء وصورة وشكل، ثم أثبت لله ما أثبته هو لذاته على نحو يليق بكماله، وذلك بأن تكل تفصيل المقصود بكل من هذه النصوص إلى الله جل جلاله سلمت بذلك من التناقض في الفهم، وسلم القرآن من توهم أي تناقض فيه، وهذه هي طريقة السلف رحمهم الله.

ألا تراهم يقولون عنها "أمروها بلا كيف" إذ لولا أنهم يؤولونها تأويلاً إجماليًا بالمعنى الذي أوضحنا، لما صح منهم أن يقولوا ذلك... ومذهب الخلف الذين جاؤوا من بعدهم هو تأويل هذه النصوص بما يضعها على صراط واحد من الوفاق مع النصوص المحكمة الأخرى التي تقطع بتنزه الله عن الجهة والمكان والجارحة، واعلم أن مذهب السلف في عصرهم كان هو الأفضل والأسلم والأوفق مع الإيمان الفطري في كل من العقل والقلب، ومذهب الخلف في عصرهم أصبح هو المصير الذي لا يمكن التحول عنه، بسبب ما قامت فيه من

(1) فتح الباري ج8 ص505.

المذاهب الفكرية والمناقشات العلمية... والمهم أن تعلم بأن كلا من المذهبين منهجان إلى غاية واحدة؛ لأن المآل فيهما إلى أن الله عز وجل لا يشبهه شيء من مخلوقاته، وأنه منزه عن جميع صفات النقص، فالخلاف الذي تراه بينهما خلاف لفظي وشكلي[1].

وما ذكره الدكتور البوطي إنما هو بيان لقول ابن حجر "أكثر السلف لعدم ظهور البدع في أزمنتهم يفوضون علمها –آيات الصفات –إلى الله تعالى مع تنزيهه سبحانه عن ظاهرها الذي لا يليق بجلال ذاته، وأكثر الخلف يؤولونها بحملها على محامل تليق بذلك الجلال الأقدس والكمال الأنفس، لاضطرارهم إلى ذلك لكثرة أهل الزيغ والبدع في أزمنتهم "[2].

وقول إمام الحرمين: "لو بقي الناس على ما كانوا عليه لم نؤمر بالاشتغال بعلم الكلام، أما الآن فقد كثرت البدع فلا سبيل إلى ترك أمواج الفتن تلتطم[3]"، وقول الإمام عدي بن مسافر "ونؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم أن الله عز وجل لا يشبه شيئًا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها، فإن كل ما تمثل في الوهم فهو مقدره قطعًا وخالقه، وهذا الذي درج عليه السلف قبل ظهور الأهواء وتشعب الآراء، فلما ظهرت البدع وانتشر في الناس التشبيه والتعطيل فزع أهل الحق إلى التأويل "[4]. وهكذا كان التفويض والتأويل مناسبًا للعصر الذي ظهر فيه وأوفق لأحوال أهله وجوّه الفكري.

15- أسس التأويل وضوابطه:

بعد هذه الجولة مع التأويل وجانب مما يتعلق به، نختم الحديث ببيان الأسس والضوابط التي من شأنها أن تسير بالتأويل في اتجاهه الصحيح، وصولاً للغرض التنزيهي المنشود منه. من هذه الأسس والضوابط:

(1) كبرى اليقينيات صـ 138 وما بعدها للدكتور البوطي.

(2) مرقاة المفاتيح ج1 صـ134.

(3) المرجع السابق ج1 صـ134.

(4) المرجع السابق ج1 صـ134.

أولاً: لا يجوز صرف اللفظ عن ظاهره إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع.[1] مثال ذلك قول النبي ﷺ: "قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن"[2] قال الإمام الغزالي: "حمله على الظاهر غير ممكن إذ لو فتشنا عن قلوب المؤمنين لم نجد فيها أصابع، فعلم أنها كناية عن القدرة التي هي سر الأصابع وكنى بالأصابع عن القدرة؛ لأن ذلك أعظم وقعًا في تفهم تمام الاقتدار"[3] .

أما إذا كان إجراؤه على الظاهر غير محال يجوز تأويله لذا أنكر الإمام الغزالي وغيره من علماء الأشاعرة على المعتزلة أنهم أولوا ما ورد من الأخبار في أحوال الآخرة كالميزان والصراط وغيرهما[4].

ووجه جواز التأويل في النصوص التي يعارض ظاهرها الدليل القاطع أن دلالة النص ظنية، فيجب القطع بصرف اللفظ عن الاحتمال المعارض للدليل القاطع، ثم يبين الوجه الذي يصح حمل اللفظ عليه؛ لأنه يحتمله ولا مانع من حمله عليه[5].

ثانياً: من العقائد الثابتة بالدليل القاطع أن الحق سبحانه منزه عن الجهة والتركيب والحيز والتجسيم والتشبيه وقيام الحوادث به، وقد مر إقامة الدليل على جانب من ذلك –فإذا ما وردت الظواهر الظنية معارضة لهذه العقائد وجب الأخذ بالنص الشرعي ما أمكن، فتأول الظواهر إما إجمالاً ويفوض تفصيلها إلى الله، وإما تفصيلاً بتعيين المراد[6].

---

(1) أساس التقديس صـ182، الإرشاد صـ160، شرح الجوهرة ص153.

(2) مسلم 2654.

(3) قواعد العقائد ضمن الإحياء ج1 صـ102.

(4) يراجع في ذلك المرجع السابق ج1 صـ102، الاقتصاد صـ18، شرح الجوهرة صـ131.

(5) الإرشاد صـ16، المواقف صـ272، 273.

(6) المواقف صـ272، صـ273، 207.

ثالثًا: يشترط لصحة التأويل أن يكون موافقًا لأساليب اللغة، وعرف الاستعمال جاريًا على ما يقتضيه لسان العرب، وما يفهمونه في خطاباتهم[1].

رابعًا: التأويل بيان المعنى الذي يظن المؤول أنه المراد؛ لأن اللفظ قد يحتمل أكثر من معنى يصح صرفه إليه مثال ذلك قول إمام الحرمين لا يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك شائع في اللغة... ولا يبعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر في العرش، وهذا تأويل سفيان الثوري فاستشهد بقوله تعالى (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) فصلت 11. معناه: قصد إليها"[2] وهذا معنى قولهم: "التأويل ظني، ويترتب على هذا أن إبطال وجه من وجوه تأويل اللفظ لا يدل على إبطال التأويل بالكلية؛ لأنه قد يصح تأويله على وجه آخر "[3].

خامسا: يشترط لصحة التأويل عدم المخالفة للثوابت من الأصول ومن ذلك تأويل ابن قتيبة الاستواء بالاستقرار حيث قال: "وقالوا في قوله تعالى (ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ). طه5. أنه استولى، وليس يعرف في اللغة استويت على الدار، أي استوليت عليها، وإنما استوى في هذا المكان استقر[4] –ولا يخفى أن في الاستقرار تشبيهًا بالمخلوق، ومفارقة لتنزيه الباري عز وجل ومثل هذا التأويل غير مقبول؛ لأنه يخالف أصلاً ثابتًا كما يبين العلامة الكوثري[5]

(1) فيصل التفرقة ضمن مجموع الرسائل صـ199 وكذا شرح الفقه الأكبر صـ34.

(2) الإرشاد صـ144.

(3) تعليق الكوثر على الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة صـ26 ط منير.

(4) ابن قتيبة الاختلاف في اللفظ صـ337.

(5) تعليق الكوثري على الاختلاف في اللفظ صـ337.

المسلك الثالث تفويض الكيفية:

وهو مسلك ابن تيمية ومن تابعه. ويقوم هذا المسلك على إثبات الألفاظ الموهمة المتشابهة وعدها من صفات الله تعالى، وإثبات الكيفية مع نفي العلم بهذه الكيفية إلى الله عز وجل(1).

ومن ثم نرى ابن تيمية يثبت ظواهر النصوص الموهمة وفق ما هو معلوم من اللغة بالنسبة لها، ويرى في الوقت ذاته أن نفي الظاهر الموهم وصرفه إلى معنى تنزيهي بدلا من معناه التشبيهي يؤدي إلى أن الحق سبحانه ورسوله وسلف الأمة قد نصوا على ظواهر تخالف ما يعتقده الناس من الحق فيها. يقول ابن تيمية بعد هجوم مرير وسب مقذع لمسلك التأويل وأهله: "فإذا كان الحق فيما يقوله هؤلاء السالبون النافون للصفات الثابتة في كتاب الله وسنة رسوله من هذه العبارات –الموهمة للتشبيه –ونحوها دون ما يفهم من الكتاب والسنة إما نصًا وإما ظاهرًا فكيف يجوز على الله، ثم على رسوله ﷺ ثم على خير الأمة، أنهم يتكلمون دائمًا بما هو نص أو ظاهر في خلاف الحق الذي يجب اعتقاده ، ولا يوحون به قط، ولا يدلون عليه نصًا، ولا ظاهرًا حتى يجيء أنباط الفرس والروم وفروخ اليهود والفلاسفة يبينون للأمة العقيدة الصحيحة التي يجب على كل مكلف، أو كل فاضل أن يعتقدها، لئن كان ما يقوله هؤلاء المتكلمون المتكلفون هو الاعتقاد الواجب، وهم مع ذلك أحيلوا في معرفته على مجرد عقولهم، وأن يدفعوا بمقتضى قياس عقولهم ما دل عليه الكتاب والسنة نصًا أو ظاهرًا، لقد كان ترك الناس بلا كتاب ولا سنة أهدى لهم وأنفع على هذا التقدير، بل كان وجود الكتاب والسنة ضررًا محضًا في أصل الدين "(2).

ثم يقول مهاجما مذهبي التأويل والتفويض "إن حقيقة الأمر على ما يقوله هؤلاء إنكم يا معشر العباد لا تطلبوا معرفة الله عز وجل وما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا لا من الكتاب ولا من السنة، ولا من طريق سلف الأمة ولكن انظروا أنتم فما وجدتموه مستحقا له من الأسماء والصفات فصفوه به سواء كان موجودًا في الكتاب والسنة أو لم يكن... وما كان

(1) يراجع ذلك في مجموع الفتاوى ج13 ص309، وكذا درء التعارض ج5 ص234.

(2) الحموية الكبرى ص220

مذكورًا في الكتاب والسنة مما يخالف قياسكم أو يثبت ما لم تدركه عقولكم –على طريقة أكثرهم –فاعلموا أني امتحنتكم بتنزيله لا لتأخذوا الهدى منه لكن لتجتهدوا في تخريجه على شواذ اللغة، ووحش الألفاظ وغرائب الكلام، وأن تسكتوا عنه مفوضين علمه إلى الله مع نفي دلالته على شيء من الصفات، هذا حقيقة الأمر على رأي هؤلاء المتكلمين "(1).

ثم يبين ابن تيمية مذهبه في الظواهر الموهمة وأوجب فهمها وفق المفاهيم اللغوية دون صرف لظواهرها عما تبادر للذهن من معانيها، يقول ابن تيمية :"وبالاضطرار يعلم كل عاقل أن من دل الخلق على أن الله ليس على العرش ولا فوق السماوات، لقد أبعد النجعة، وهو إما ملغز أو مدلس لم يخاطبهم بلسان عربي مبين، ولازم هذه المقالة أن يكون ترك الناس بلا رسالة خيرًا لهم في أصل دينهم... يا سبحان الله كيف لم يقل الرسول ﷺ يوما من الدهر ولا أحد من سلف الأمة هذه الأيات والأحاديث لا تعتقدوا ما دلت عليه، لكن اعتقدوا الذي تقتضيه مقاييسكم، واعتقدوا كذا وكذا، فإنه الحق وما خالف ظاهره فلا تعتقدوا ظاهره، وانظروا فيها فما وافق قياس عقولكم فاعتقدوه، وما لا فتوقفوا فيه أو اتقوه "(2).

ثم نرى ابن تيمية يرد التمسك بالظاهر في النصوص الموهمة إلى النبي ﷺ ليدل بذلك على ما ذهب إليه وقال به فيقول: "روى عنه ﷺ أنه قال في صفة الفرقة الناجية "هو من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي"(3)، فهلا قال من تمسك بظاهر القرآن في باب الاعتقاد فهو ضال؟ وإنما الهدى الهدى رجوعكم إلى مقاييس عقولكم وما يحدثه المتكلمون منكم بعد القرون الثلاثة "(4).

(1) الحموية صـ224، 225.

(2) المرجع السابق صـ229، 230.

(3) الترمذي رقم 2641 وقال عنه هذا حديث مفسر غريب لا تعرفه إلا من هذا الوجه.

(4) الحموية صـ231، 232.

ثم يقول عمن صرف اللفظ عن ظاهره الموهم: "والذين يؤولون المعنى أولئك ما قدروا الله حق قدره، وما عرفوه حق معرفته"(1).

ثم يبرهن على صدق مذهبه بمغالطة واضحة يقول فيها: "قد طالعت التفاسير المنقولة عن الصحابة وما رووه من الحديث، ووقفت على ما شاء الله تعالى من الكتب الكبار والصغار، أكثر من مئة تفسير فلم أجد إلى ساعتي هذه عن أحد من الصحابة أنه تأول شيئًا من آيات الصفات، أو أحاديث الصفات بخلاف مقتضاها المفهوم المعروف"(2)

ثم نرى ابن تيمية يغالط في معنى الظاهر المقصود من النصوص الموهمة فيقول :"إذا قال قائل ظاهر النصوص مراد، أو ظاهرها ليس بمراد؟ .

فإنه يقال: لفظ الظاهر فيه إجمال، واشتراك فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد، ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرها، ولا يرضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرًا وباطلاً"(3) وهذا كلام يحتاج إلى مناقشة:

1_ إذا لم يكن السلف يسمون المعنى التشبيهي في النصوص الموهمة ظاهرًا فماذا كانوا يسمونه، الواقع أن ابن تيمية لم يجب على ذلك.

2_ وإذا كان ابن تيمية قد منع التأويل الذي ينفي الظاهر الموهم للتجسيم والتشبيه لا ذات الصفة، فماذا بقي غير الظاهر بما له من معنى موهم للتشبيه ،وقد منع تأويله.

3_ ثم كيف ينفي التمثيل عن الظاهر الموهم وقد منع تأويله في حين أنه يعرفه بقوله "ظاهر الكلام هو: ما يسبق إلى العقل السليم منه لم يفهم بتلك اللغة"(4). وعلى هذا إذا ما قلنا

(1) التفسير الكبير ج1 صـ270.

(2) تفسير سورة النور صـ178.

(3) التدمرية صـ23.

(4) الفتاوى ج6 صـ356.

"يد، وعين.. الخ" ماذا يفهم منها عند العقلاء وفق مقتضيات اللغة كما شرط في الظاهر، غير ما عرفوه بالنسبة للبشر.

ثم يقع ابن تيمية في مغالطة أخرى حال تعويله على ظاهر النص الموهم بالنسبة لله سبحانه فيقول: "لم يقل أحد من أهل السنة! إذا قلنا إن لله علمًا وقدرة وسمعًا وبصرًا أن ظاهره غير مراد، ثم يفسر بصفاتنا فكذلك لا يجوز أن يقال إن ظاهر اليد والوجه غير مراد... ومن قال إن ظاهر شيء من أسمائه وصفاته غير مراد فقد أخطأ[1].

وهذا فهم سقيم للمسألة من ابن تيمية إذ لا يجوز قياس ظاهر العلم والقدرة على ظاهر اليد والوجه، ففي إثبات الظاهر في العلم والقدرة تنزيه وكمال بالنسبة لله، وإثبات الظاهر الحسي في اليد والوجه نقص لا يليق بذات الله.

كذلك قوله من قال إن ظاهر شيء من أسماء الله وصفاته غير مراد فقد أخطأ. هنا قد حكم على نفسه إذ سيأتي بعد قليل تأويل ابن تيمية لظواهر النصوص مما يدل على اضطراب في الفكر لديه، حتى وإن سمى تأويله تفسيرًا كما يدعى في التدمرية[2].

من هذا المنطلق تعرض ابن تيمية للصفات الموهمة للتشبيه مفسرًا معناها وفق حقيقة اللغة، ومن ثم كان قوله في معنى النزول "لو أريد النزول بغير معناه اللغوي لكان خطابًا بغير العربية، واستعمالا للفظ المعروف له معنى، في معنى آخر وهذا لا يجوز"[3].

ولكي يتوصل ابن تيمية إلى ما تقدم كان نفيه للمجاز الذي يعد حجر عثرة في طريقه لإثبات الظاهر الموهم وفق مقتضيات حقيقة اللغة.

يقول ابن تيمية في معرض إنكاره للمجاز: "تقسيم الدلالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز وتقسيم دلالتها أو المعاني المدلول عليها إن استعمل لفظ الحقيقة والمجاز في المدلول أو في

(1) الفتاوى ج6 ص357.

(2) التدمرية ص29.

(3) مجموع الفتاوى ج5 ص146، 147، صـ232، وكذا ابن تيمية السلفي صـ 155.

الدلالة، فإن هذا كله قد يقع في كلام المتأخرين، ولكن المشهور أن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ، وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل لا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو وابن العلاء ونحوهم وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية"(1).

ولست أدري كيف يقول ذلك والقرآن زاخر به، وكيف غاب عنه الخلط بين وجود العلم وبداية التدوين فيه، وهذا أمر لا يختص بالبلاغة، وما يتعلق بها من مجاز فحسب بل يلحق بذلك التفسير والحديث والنحو...إلخ.

ثم يمضي ابن تيمية في حديثه عن هذا الموضوع متهمًا من استعمل المجاز بمخالفة العقل والابتداع في الشرع فيقول: "هذا التقسيم لا حقيقة له، وليس لمن فرق بينهما حد صحيح يميز به بين هذا وهذا، فعلم أن هذا التقسيم باطل، وهو تقسيم من لم يتصور ما يقول بل يتكلم بلا علم، فهم مبتدعة في الشرع، مخالفون للعقل، وذلك أنهم قالوا: الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز المستعمل في غير ما وضع له، احتاجوا إلى إثبات الوضع السابق على الاستعمال وهذا يتعذر"(2).

ومن هنا يتبين في نظره أنه ليس لمن فرق بين الحقيقة والمجاز فرق معقول يمكن به التمييز بينهما، وحينئذ فكل لفظ في كتاب الله وسنة رسوله مقيد بما يبين معناه. يقول ابن تيمية : فتبين أنه ليس لمن فرق بين الحقيقة والمجاز فرق معقول يمكن به التمييز بين النوعين فعلم أن

(1) ابن تيمية الإيمان ص64 تح هاشم الشاذلي ط دار الحديث.
(2) الإيمان ص70.

هذا التفسير باطل، وحيئنذ فكل لفظ موجود في كتاب الله وسنة رسوله، فإنه مقيد بما يبين معناه، فليس في شيء من ذلك مجاز بل كله حقيقة "(1).

ولا يزال ابن تيمية يكرر ذلك في غير موضع فيقول: "فلا مجاز في القرآن، بل تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز تقسيم مبتدع محدث لم ينطق به السلف "(2).

وهكذا أنكر ابن تيمية المجاز مشددًا النكير على القائلين به، ويبقى بيان الهدف من هذا الإنكار والقسوة البالغة على القائلين به يقول الدكتور عبد العزيز بحيري في توجيه ذلك "وليس لابن تيمية هدف من وراء: إنكاره المجاز في اللغة والقرآن الكريم بتلك الدعوى – بعد أن أوجب تفسير المتشابهة –إلا إفساح الطريق لكيفية تناوله لآيات الصفات، وفهمها على ظاهرها اللغوي من غير تأويل، ذلك الظاهر المعروف والمشهور والمتبادر من اللفظ، ومن ثم فلن يستطيع سلفي أو خلفي أن يدعي أن ظاهر الألفاظ غير مراد،... وفي سبيل إنكار المجاز فإنه يقسو قسوة بالغة لا مبرر لها على المخالفين، وينعتهم بعدم الفهم وقلة العلم ومخالفة الشرع وقواعد العقل "(3).

---

(1) الإيمان ص78.

(2) المرجع السابق صـ83.

(3) د/ عبد العزيز بحيري قيام الحوادث بذات الله تعالى بين النافين والمثبتين رسالة دكتوراه مخطوط بكلية أصول الدين صـ524 1991.

ملاحظات ومناقشات على مذهب ابن تيمية:

أولاً: نلاحظ أن ابن تيمية قد التزم اللغة في فهم الألفاظ المتشابهة منكرًا صرفها عن ظاهرها، وقد أدى به ذلك إلى التزام التعارض لدى بيانه لمعاني بعضها، فمثلاً نراه قد فسر الاستواء بالعلو والفوقية فماذا يفعل بقول النبي ﷺ "إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الله قبل وجهه فلا يبصق قبل وجهه"(1). إن ابن تيمية هنا يلتزم المعنيين جميعًا فيقول "للحديث حق على ظاهره وهو سبحانه فوق العرش وهو قبل وجه المصلي بل هذا الوصف يثبت للمخلوقات، فإن الإنسان لو أنه يناجي السماء ويناجي الشمس والقمر لكانت السماء والشمس والقمر فوقه، وكانت أيضًا قبل وجهه. وقد ضرب النبي ﷺ بذلك.ولله المثل الأعلى –ولكن المقصود بالتمثيل بيان جواز هذا، وإمكانه لا تشبيه الخالق بالمخلوق"(2).

ولعلنا نلحظ هنا أن ابن تيمية قد تناقض حين محاولته التخلص من لزوم التناقض حيث التزم المعاني الحسية التي يفهمها البشر، ثم حاول التوفيق بينها ثم نفي التشبيه بعدئذ فما الذي أوقعه في ذلك كله إلا التفسير بمعونة اللغة، ثم إسناد التفسير إليه تعالى اتصافًا؟! إن الإنسان حين يناجي السماء يرفع وجهه إلى السماء فمن الممكن في هذه الحالة أن تكون السماء فوقه وأن تكون قبل وجهه، ولكن الباري تعالى في اعتقاد ابن تيمية في جهة الفوق ،فكيف يكون قبل وجه المصلي، والمصلي يركع ويطأطئ رأسه، ويسجد فيضعها على الأرض؟ كيف يقول ذلك وفيه ما فيه من تنكب الفطرة، وهو الذي قال "إن طلب الرب تعالى في جهة العلو فطرة لا يخرج عنها إلا من خرج على مقتضى العقول(3)".

ثانيًا: إن مسلك ابن تيمية من واقع عرضه له يؤدي إلى الاضطراب والركاكة في إثبات الصفات. حيث لم يضبط عقيدة ابن تيمية ومن تبعه في صفات الله عز وجل، فربما يقف

---

(1) البخاري كتاب الأذان رقم 753 عن ابن عمر.

(2)الحموية 526.

(3) موقف السلف من المتشابهات ص30، 31.

أحدهم على أحد الألفاظ الموهمة وينكشف له وجه التأويل فلا يثبت بلفظه صفة أثبتها غيره من صفات الله عز وجل، وواقع حالهم يثبت استحالة اتفاقهم على حصر هذه النصوص، وأبعد منه استحالة أن يجمعوا في كل نص أثبتوا به صفة رواية عن واحد من الصحابة أو التابعين ينص فيها على عدها من صفات الله عز وجل، فكيف وقد حكي ابن تيمية ومن تابعه مذهبه الذي تمسك به عن سائر الأئمة والسلف، كيف وقد اختلف ابن تيمية وأتباعه في عدّ هذه الصفات وحصرها.

إن حقيقة الأمر تقول إن هذا الاختلاف يهدم هذا المسلك ويقض بنيانه؛ لأن القائلين به لم يذكروا لهذه النصوص التي يعدونها من نصوص الصفات أسسا سلفية صحيحة، وإذا ما أخرج أحدهم نصًا منها وسلك به مسلك التأويل لزمه جواز التأويل في غيره إلا أن يذكر فرقًا بين النصوص وهذا ظاهر التعذر.

ولعل هذا ما أشار إليه ابن عثيمين من أن إخراج نص من النصوص يبطل هذه القاعدة بالكلية فيقول: "نصوص الصفات تجري على ظاهرها اللائق بالله تعالى بلا كيف، وهذه القاعدة تجري على كل فرد من أفراد النصوص وإن لم ينصوا عليه بعينه، ولا يمكننا أن نخرج عنها نصًا واحدًا إلا بدليل عن السلف أنفسهم. ولو قلنا: إنه لابد أن ينصوا على كل نص بعينه لم يكن لهذه القاعدة فائدة"[1].

وقد انتهت هذه القاعدة بأصحابها على شناعات في إثبات الصفات، من ذلك قول ابن عثيمين في معرض تطبيقها على بعض الأحاديث "إذا كان هذا الحديث يدل على أن لله مللاً فإن ملل الله ليس كمللنا، بل هو ملل ليس فيه شيء من النقص... فإنه ملل يليق به عز وجل"[2].

(1) مجموع فتاوى ابن عثيمين ج1 صـ185.

(2)مجموع فتاوى ابن عثيمين ج1 صـ185.

كذلك نجد قوله عن صفة الهرولة كما أثبتها: "فلا تستوحش يا أخي من شيء أثبته الله تعالى لنفسه" واعلم أنك إذا نفيت أن يأتي هرولة فسيكون مضمون هذا النفي صحة أن يقال أن الله لا يأتي هرولة وفي هذا ما فيه"[1].

فهل يحتاج هذا المذهب أكثر من هذه الروايات للدلالة على تهافته وبطلانه، بل إننا نجد من القائلين بهذا المذهب من أثبت لله سبحانه العجب والفرح والضحك والكراهية على سبيل الحقيقة فتراهم يقولون "العجب معلوم المعنى مجهول الكيفية، والإيمان به واجب والتعمق والتشكك به بدعة"[2] بل عد القاضي أبو يعلي الفراش من صفات الله تعالى عز وجل بخبر زعموا فيه أن النبي ﷺ رأى ربه على صورة مذكورة فيه دونه فراش من ذهب، فحكي أبو يعلي تفسير الفراش في اللغة ثم قال: "فهذا حد الفراش في الشاهد، فأما الفراش المذكور في الخبر فلا نعقل معناه كغيره من الصفات"[3]. والعجيب أن محقق الكتاب محمد ابن حمد النجدي يعلق على ما ذكره أبو يعلي بكلام أشد غرابة منه فيقول: "بل الصواب أن أهل السنة والجماعة يعقلون معاني الصفات الإلهية لكنهم يفوضون الكيفية، أما تفويض المعنى فليس هو مذهب أهل السنة، بل هو مذهب بدعي كما تقدم"[4] وكنت أظنه حين أشار إلى الحاشية أنه سيقوم ما أعوج من كلام القاضي خاصة وأن الذي ورد في الأثر "فراش من ذهب" فإذا به يمعن في الإثبات مع تفويض الكيفية!!

ثالثًا: أن المسلك الذي ارتضاه ابن تيمية مذهبًا له، لابد فيه من إثبات الكيفية وهي من خواص الأجسام. وقد لهج ابن تيمية ومن شايعه بإثباتها[5] ثم أرادوا أن يتخلصوا من قبيح ما يلزمهم منها فقالوا إنها كيفية مجهولة.

---

(1) المرجع السابق ج1 صـ174.

(2) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء ج3 صـ142، 153.

(3) إبطال التأويلات ج1 صـ149.

(4)إبطال التأويلات ج1 صـ149 حاشية.

(5) مجموع الفتاوى ج13 صـ309.

ومن ثم ألا يحق لنا أن نسأل ما دامت الكيفية كذلك فأي كمال يتحقق في إثباتها. يقول ابن عثيمين: "السلف لا ينفون الكيف مطلقًا؛ لأن نفي الكيف مطلقًا نفي للوجود، وما من وجود إلا وله كيفية لكنها قد تكون معلومة، وقد تكون مجهولة، وكيفية ذات الله وصفاته مجهولة لنا... وعلى هذا فنثبت له كيفية لا نعلمها... ونفي الكيفية عن الاستواء مطلقًا هو تعطيل محض لهذه الصفات؛ لأننا إذا أثبتنا الاستواء حقيقة لزم أن يكون له كيفية، وهكذا في بقية الصفات"[1] . ولا يخفى أن في إثبات الكيفية أعظم الخطر.

والواقع أن هؤلاء المعاصرين ممن شايعوا ابن تيمية لا يدركون معنى الكيفية، وما يلزمها إذ لو فقهوا ذلك ربما لم يتجاسروا على إثباتها، بيد أنهم اكتفوا بشهرة إثباتها عن ابن تيمية في مختلف كتبه، فسلكوا مسلكه دون تمييز وتبصرة. وإذا كنا نظن هذا بالمعاصرين ممن تابعوا ابن تيمية ، فهل غاب ذلك أيضًا عن ابن تيمية عندما نص على إثبات الكيفية التي تستلزم الكم والشكل والمقدار ناسبًا ذلك إلى السلف وغيرهم من أهل السنة والحديث، فقال معترضًا على من نفي الكيفية من علماء الكلام: "وأما قوله الكيفية تقتضي الكمية والشكل" فإنه إن أراد أنها تستلزم ذلك فمعلوم أن الذين أثبتوا الكيفية إنما أرادوا الصفات التي تخصه، وإذا كان هذا مستلزمًا للكمية، فهو الذي يذكره المنازعون أنه ما من موصوف بصفة إلا وله قدر يخصه، وأكثر أهل الحديث والسنة من أصحاب الإمام أحمد رحمه الله وغيرهم لا ينفون ثبوت الكيفية في نفس الأمر بل يقولون لا نعلم الكيفية وهو موافق لقول السلف –رضي الله عنهم –والأئمة كما قالوا لا يعلم كيف هو إلا هو، وكما قال مالك: الاستواء معلوم والكيف مجهول، وأمثال هذا كثير في كلامهم... ومعلوم أن الموجود ينظر في نفسه وفي صفته وفي قدره، وإن كان اسم الصفة يتناول قدره ويستلزم ذاته أيضًا. فإذا علم بصريح العقل أنه لابد

(1) المحاضرات السنية ج1 صـ347.

من وجود خاص أو حقيقة يتميز بها ولابد له من صفات تختص به لا يشركه فيها أحد فيقال وكذلك قدره"[1].

وبجرأة ابن تيمية في الخوض في هذه المسألة كانت جرأة المعاصرين من أتباعه الذين صدعوا بأقوال قبيحة لا تليق بجلال الله فكان قولهم "التكييف تعيين كنه الصفة، يقال كيف الشيء أي جعل له كيفية معلومة"[2]. بل إن منهم من جعل التكييف هو ذكر هذه الكيفية، يقول ابن عثيمين "التكييف: ذكر كيفية الصفة سواء ذكرتها بلسانك أو بقلبك"[3]

وهذا الكلام لا يسلم لابن تيمية وأتباعه، لما يلي:

1_ أنه لم يرد عن أهل السنة والحديث والسلف إثبات الكيفية ولوازمها من كم وشكل ومقدار. أما ما ذكره ابن تيمية عن الإمام مالك فهو صريح ينفي الكيف عن الله تعالى وصفاته كما نبه على ذلك الإمام القرافي بقوله "ومعنى قول مالك" الاستواء غير مجهول أن عقولنا دلتنا على الاستواء اللائق بالله وجلاله وعظمته وهو الاستيلاء دون الجلوس ونحوه مما لا يكون إلا في الأجسام" وقوله والكيف غير معقول "معناه أن ذات الله لا توصف بما وضعت له العرب لفظ كيف وهو الأحوال المتنقلة والهيئات الجسمية –فلا يعقل ذلك في حقه لاستحالته في جهة الربوبية"[4].

وإذا كان الإمام مالك يبدع السائل عن الكيفية ويأمر بإخراجه من مجلسه فما عساه أن يفعل بمن أثبت الكيفية بل نسبها إليه[5]. ومما ينبغي التنبيه إليه أن النص الذي نسبه إليه، بل وجد بسند موضوع عن وهب بن منبه بزعم أنه موجود في التوراة[6].

(1) تلبيس الجهمية ج1 صـ 347.

(2) مختصر الأجوبة الأصولية على الواسطية ص 25.

(3) المحاضرات السنية ج1 صـ96.

(4) الإمام القرافي الذخيرة ج13 صـ 242.

(5) البيهقي الاعتقاد صـ117.

(6) أخرجه أبو الشيخ في العظمة ج2 صـ706 بسند حكم الإمام الذهبي بوضعه كما في العلو صـ 125 وحكم كذلك بركاكة متنه.

2 .أن الكيفية تستلزم الكمية والشكل والمقدار، وهذه الأمور من لوازم الأجسام فمن أثبتها لم يبق له من إثبات التجسيم إلا لفظه.

رابعًا: كذلك يعترض على ابن تيمية بأن المتواتر عن السلف يناقض زعمه عليهم. والمتتبع لما ورد عن السلف يجده خلاف ما نسبه ابن تيمية عنهم، بل إن ما نقله ابن تيمية وتلامذته يدل دلالة واضحة أنهم ما فهموا مذهب السلف وما قدروه حق قدره، بل إن نقلهم يعد حجة بالغة على أن من سلك سبيل التفويض هم السلف في هذه المسألة. واستشهد على ذلك بما ذكره ابن تيمية نفسه حين سأل "ما قولكم في مذهب السلف في الاعتقاد ومذهب غيرهم من المتأخرين، ما الصواب منهما، وما تنتحلونه أنتم من المذهبين؟ فما كان جوابه إلا أن قال... قال الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ النساء 115.

فمن سبيلهم في الاعتقاد الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه التي وصف بها نفسه في كتابه وتنزيله أو على لسان رسوله من غير زيادة عليها ولا نقص منها ولا تجاوز لها ولا تفسير لها ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها، ولا تشبيه لها بصفات المخلوقين ولا سمات المحدثين، بل أمروها كما جاءت وردوا علمها إلى قائلها ومعناها إلى المتكلم بها، وقال بعضهم ويروى عن الشافعي: آمنت بما جاء عن الله، وبما جاء من رسول الله ﷺ على مراد رسول الله. وعلموا أن المتكلم بها صادق لا شك في صدقه فصدقوه، ولم يعلموا حقيقة معناها فسكتوا عما لم يعلموه، وأخذ ذلك الأول عن الآخر وثبت عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة أنه قال: اتفق الفقهاء كلهم من الشرق والغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب عز وجل من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه، فمن فسر شيئًا من ذلك فقد خرج عما كان عليه النبي ﷺ وفارق الجماعة، فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا ولكن آمنوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا.

وثبت عن الحسن البصري أنه قال: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مِنْ الْإِيمَانِ بِهِ: الْجَهْلُ بِغَيْرِ مَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ. وقال سحنون : من العلم بالله السكوت عن غير ما وصف به نفسه، وثبت عن

الحميدي أبي بكر عبد الله بن الزبير أنه قال: أصول السنة فذكر أشياء ثم قال وما نطق به القرآن والحديث مثل ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌ﴾ المائدة 64.

وما أشبه هذا فلا نزيد فيه ولا نفسر، ونقف على ما وقف عليه القرآن والسنة ونقول "الرحمن على العرش استوى".. فالكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات وإثبات الذات إثبات وجود لا إثبات كيفية فذلك إثبات الصفات"(1). وعند التأمل فيما تقدم من أقوال ونقول أوردها ابن تيمية لن نجد فيها ما يشهد لما ذهب إليه من إثبات الصفة مع نفي الكيفية، بل إنها نصت صراحة وبصورة قاطعة على الوقوف على ما وقف عليه القرآن والسنة والإمساك على الزيادة على هذه الألفاظ أو النقص منها، والنهي عن تجاوزها وتفسيرها، ورد العلم بمعناها إلى قائلها، وهل هناك في المسألة أصرح مما ذكره الإمام الشافعي من وجوب الإيمان بما جاء عن الله ورسوله ﷺ على مراد الله ورسوله، وأنهم علموا أن المتكلم بها صادق فصدقوه ولم يعلموا حقيقة معناها فسكتوا عما لم يعلموا. أما الذي يذهب إليه ابن تيمية فلا علاقة له بما حكاه عن مذهب السلف من قريب أو بعيد وإذا كان ما تقدم نقلاً عن ابن تيمية لمذهب السلف فإننا نجد بجانبه ما يثبت نقل التفويض عن السلف أنفسهم، يقول الإمام الذهبي في العلو وقال الوليد بن مسلم سألت الأوزاعي ومالك بن أنس وسفيان الثوري والليث بن سعد عن الأحاديث التي فيها صفات فكلهم قالوا لي أمرها كما جاءت بلا تفسير"(2).

ومن ذلك ما صح عن الإمام أحمد أنه نفى الكيف والمعنى في قول النبي ﷺ "إن الله ينزل إلى السماء الدنيا" وما أشبهه من الأحاديث نؤمن بها ونصدق بها لا كيف ولا معنى ولا نرد شيئًا منها، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق ولا نرد على رسول الله ﷺ ولا نصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾،

---

(1) مجموع الفتاوى ج4 1-7، وكذا لمعة الاعتقاد صـ10 واجتماع الجيوش الإسلامية صـ137، 139.

(2) العلو للإمام الذهبي ج1 صـ14 وكذا الأسماء والصفات صـ516، ميزان الاعتدال ج4 صـ69.

ونقول كما قال ونصفه بما وصف به نفسه لا نتعدى ذلك ولا يبلغه وصف الواصفين نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت ولا نتعدى القرآن والحديث "[1].

وهذه النقول عن السلف لا تدل إلا على واحد هو أن من هاجمهم ابن تيمية لقولهم بالتفويض هم أحق الناس بوصف السلف، وأن مذهبهم هو الحقيق بذلك لا ما زعمه ابن تيمية ونسبه إليهم. فإن كان مذهب السلف يعرف بالنقل عنهم فإننا نكتفي بما حكاه هو عن نفسه، وما حكاه متابعوه مما هو نص في إثبات مسلك السلف، ولا يصح الاستشهاد به على مسلكه. وإن كان كل من رأى قولا هو الصواب عنده قال هذا هو قول السلف، فهذا هو الذي عابه على غيره وهو الذي يستحقه[2].

خامسًا: لا نسلم أن كل لفظ أضيف إلى الله يعد صفة لله.

وهذا خلط معيب وقع فيه ابن تيمية حيث عمد إلى النصوص التي اشتملت على بعض الألفاظ المتشابهة التي أضيفت إلى الله عز وجل وعدها من صفاته، والحق أنها ألفاظ أضيفت إلى الله تعالى، ومعلوم أنه ليس كل مضاف لله يعد صفة له سبحانه، وإذا جوزنا ذلك في بعضها فإنه لا يكون إلا بضرب من التأويل ولو على سبيل الإجمال، وهنا يلزم التأويل ابن تيمية رغم أنفه، أما إنه ليس كل مضاف صفة لله فيدل عليه قول الحق سبحانه: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾ ﴾ الحجر 29. وليس لله صفة تسمى روحًا، ومن ثم ابتدع من سمى كل مضاف صفة كما يبين إمام الحرمين وابن الجوزي[3]. وابن تيمية ومن تابعه لما عدوا كل مضاف لله صفة له أفقدوا لفظ الصفة بعضًا من الهيبة بأمرين:

(1) لمعة الاعتقاد صـ9، وكذا اعتقاد المبجل ابن حنبل صـ307.
(2) ينظر قول ابن تيمية هذا في الفتاوى ج4 صـ 151.
(3) الإرشاد صـ151، دفع شبه التشبيه صـ47، 43.

الأول: أنهم عدوا كل مضاف إلى الله صفة له، وإن اختلفت فيه الروايات فورد تارة مضافًا وأخرى منكرًا كلفظ الساق فقد عدوه من الصفات. بل ربما عدوا من الصفات ما لم يرد مضافًا أصلاً كالفراش وقد سبق بيان ذلك. وقد فعلوا ذلك لا يضبطهم فيه ضابط, فإذا وفق أحدهم إلى تفسير أحد هذه الأخبار بما تقتضيه اللغة تنبه إلى أن التسليم بهذا التفسير يقتضي جواز مثله في سائر الأخبار، فيستدرك ويسارع إلى عده تعطيلاً لصفات الله عز وجل.

الثاني: أنهم خلطوا بين لفظ الصفات، ولفظ الأبعاض خلطًا عجيبًا، فإذا كان ابن كلاب قد عد هذه الألفاظ من الصفات؛ ليقابل بذلك ما انتشر في عصره من إثباتها على سبيل الجوارح والأعضاء، وليقطع المناظرة في هذه المسألة[1]، فإن ابن تيمية ومن شايعه لاكوا هذين المصطلحين حتى غدا لفظ الصفات في كلامهم كأنه مصطلح خاص في لفظ الأبعاض، فظهر من صنيعهم وكلامهم عدم التفريق بين المصطلحين كأنهما مترادفان على معنى واحد ولكن يحتفظون بلفظ الصفة للتترس به في المناظرة بل ربما عدوا أبعاض المخلوقين من صفاته أيضًا، وهذا يشير إلى عكسه في الخالق، وليس هذا من باب المجازفة في القول بل إن هناك العديد من النصوص لابن تيمية ومن شايعه تشهد لما تقدم من هذه النصوص:

1_ قول ابن تيمية أثناء الجواب عما حكاه الفخر الرازي عن الحنابلة أنهم يلتزمون الأجزاء والأبعاض: "فإذا كان هذا قوله فمعلوم أن هذا القول الذي حكاه هو قول من يثبت هذه بالمعنى الذي سماه هو أجزاء وأبعاضا، فتكون هذه صفات ثائمة بنفسها في الغائب كما هي قائمة بنفسها في الشاهد، كما أن العلم والقدرة قائم بغيره في الغائب والشاهد، لكن لا تقبل التفريق والانفصال، كما أن علمه وقدرته لا تقبل الزوال عن ذاته، وإن كان المخلوق لا يقتضي جوازه على الخالق. وقد علم أن الخالق ليس مماثلا للمخلوق، وأن هذه الصفات وإن كانت أعيانًا وليست لحمًا ولا عصبًا ولا دمًا ، ولا نحو ذلك، ولا هي من جنس شيء من

(1) مقالات الإسلاميين ج1 صـ27، 169، 548.

المخلوقات"[1]. وحاصل ما ذكره ابن تيمية أنه أثبت المعنى الذي سماه الرازي أبعاضًا واعترف بأنها أعيان قائمة بنفسها لا تقبل التفريق والانفصال عن الذات، وهذا هو عين مذهب الهشامية من المجسمة[2].

ومن ثم ينبغي أن لا نغفل عن نسبة الاشتراك بين الخالق والمخلوق في الاتصاف بهذين النوعين من الصفات، ولا نغفل عن عدم جدوى ترقيع هذا التشبيه بالتفريق بين صفات المخلوق التي تقبل التفريق وصفات الخالق التي تتنزه عن كونها من جنس اللحم والدم.

2_ كذلك نجد قول ابن تيمية حال رده على الإمام الرازي في نفي الأجزاء والأبعاض عن الله "والشرع والعقل يثبتان أصل الصفات كما يثبتان الذات فإن إثبات ذات لا تقوم بنفسها ممتنع في العقل، وإثبات قائم بنفسه يمتنع وصفه بهذه الصفات ممتنع في العقل، بل العقل يوجب أن الذات القائمة بنفسها لا تكون إلا بمثل هذه الصفات"[3].

بل إن ابن تيمية عندما عد هذه الألفاظ من الصفات أصبح لفظ الصفات لديه مرادفًا للفظ الأبعاض في الخالق والمخلوق، في الغائب والشاهد، ولم يبق إثبات الأعيان التي تقوم بغيرها، وما تقتضيه من التكثر والتركيب بقية لمعنى الصفة[4].

3_ إذا انتقلنا إلى كلام المعاصرين وجدنا مثل هذا الخلط والتخليط بين المصطلحين، فمن ذلك أن ابن عثيمين يخلط بين لفظ الصفات، ولفظ الأعضاء فيقول: "لا يصح في ضابط الإثبات الاعتماد على مجرد الإثبات بلا تشبيه؛ لأنه لو صح ذلك لجاز أن يثبت المفتري لله أعضاء كثيرة مع نفي التشبيه ، فيقول: إن لله كبدًا لا كأكباد العباد، وأمعاء لا كأمعائهم، ونحو ذلك مما يتنزه الله تعالى عنه، كما أن له وجهًا لا كوجوههم[5] ولابن عثيمين كلام عجيب

---

(1) بيان تلبيس الجهمية ج1 صـ92.

(2) يراجع عن الهشامية ومقالتها الفرق بين الفرق صـ347 التبصير في الدين صـ25.

(3) بيان تلبيس الجهمية ج1 ص103.

(4) المرجع السابق ج1 ص103.

(5) تقريب التدمرية ضمن مجموع فتاويه 4/ 201.

غريب في تقسيم الصفات ذكر فيه صفات لازمة وهي الصفات التي لم يزل ولا يزال متصفًا بها مثل العلم والقدرة، والصفات الطارئة التي لها أسباب مقرونة بها مثل الرضا وهذه صفة طارئة، وذلك إذا وجد سبب الرضا رضي، وزعم أن هذه الصفات الطارئة طارئة باعتبار آحادها لازمة باعتبار أصلها.

أما الصفات الخبرية فقد قال فيها " لا يجوز أن نصف الله بأن له بعضًا أو جزءًا؛ لأن هذا ما جاء في القرآن، نقول بأن له يدًا يقبض بها ويبسطها وأن له قدمًا يضعها على جهنم وعينًا يبصر بها "(1) .

وقال أيضًا في هذه الصفات الخبرية :"لا نقول إنها أجزاء وأبعاض بل نتحاشى هذا اللفظ لكن مسماها لنا أجزاء وأبعاض ؛ لأن الجزء والبعض ما جاز انفصاله عن الكل فالرب لا يتصور أن شيئًا من هذه الصفات كاليد أن تزول عنه أبدًا؛ لأنه موصوف بها أزلا ولهذا لا نقول إنها أجزاء وأبعاض "(2) ولا يخفى أن هذا النص فيه إثبات المعنى المحظور مع تحاشي اللفظ.

4_ ومن هذا الخلط: أن الإمام الغزالي الذي يريد تنبيه أمثالهم على قواعد التنزيه بذكر الاتفاق على نفي الرأس عن الله عز وجل يرد عليه أحدهم بقوله: "أما نفي الرأس الذي جاء في قول الغزالي، فهو من القول على الله بغير علم إذ ليس في العقل ولا في السمع ما يوجب إثبات هذه الصفة ولا نفيها"(3) مع أن الغزالي يريد بنفي الرأس نفي الأبعاض، ولم يخطر بباله صفة الرأس لا نفيًا ولا إثباتًا، وهذا مما يدل على خلط المصطلحين واستعمالها استعمالا مترادفًا عند ابن تيمية رحمه الله، ومن شايعه.

---

(1) المحاضرات السنية ج1 ص34، 55.

(2) المصدر السابق 87/1.

(3) علو الله على خلقه، للدكتور موسى الدويش، 91 . ويراجع إلجام العوام للحجة الغزالي 65.

5 – زعم ابن تيمية ومن شايعه أن النصوص الموهمة تدل على الصفات بظاهرها، ولفظ الظاهر معناه: ما يظهر للسامع من المعنى المراد بمجرد الصيغة من غير توقف على قرينة خارجية ،أو تأمل[1] في حين أن أخبار الصفات من المتشابه، وهو من أقسام ما خفي دلالته على المعنى المراد كما ذكر المحلي في جمع الجوامع "[2] .

ومن ثم كان تنبيه ابن الجوزي على هذه المفارقة بقوله: "قالوا: إن هذه الأحاديث من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، ثم قالوا: نحملها على ظواهرها، فواعجبا ما لا يعلمه إلا الله أي ظاهر له؟ فهل ظاهر الاستواء إلا القعود؟ وظاهر النزول إلا الانتقال"[3]. وإلى ذلك ذهب العلامة الكوثري موضحًا أن من غرابة الفكر حمل المتشابه من الصفات على الظاهر نظرًا لخفاء معناه بل حقه أن يحمل على قول الحق سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ الشورى 11[4]

ولا يخفى ما يحتاجه فهم الصفات من هذه الأخبار من التأمل والتوقف والاستدلال والاعتماد على القرائن الخارجية؛ لأن أحد لا يمكنه أن يظفر بنقل عن العرب استعملوا فيه نحو لفظ اليد والأصابع والساق على أنها صفات لمن قامت به، وبالمقابل فلا يخفى على أحد أن هذه الألفاظ موضوعة في اللغة لتدل على أبعاض وجوارح، فلا يكون إرادة الصفة منها ظاهرًا ولا يتم إثباتها بهذه الألفاظ إلا بصرفها عن ظواهرها بعد تأمل وتوقف على القرائن الخارجية التي يذكرون فيها استحالة الجوارح والأعضاء مما تعين معه العدول به إلى معاني الصفات.

6_ اضطراب ابن تيمية في ظاهر هذه الأخبار: وهذا أمر مرتبط بالمعاني السابقة، فنرى ابن تيمية تارة ينفي أن يكون ظاهر الكتاب والسنة يوهم التجسيم عند عامة المسلمين ويزعم

(1) التعريفات صـ185 وهذا هو تعريف الأحناف في الظاهر.
(2) جمع الجوامع ج2 صـ268.
(3) دفع شبه التشبيه صـ34.
(4) تبديد الظلام المخيم مع السيف الصقيل صـ156.

أن المعنى الفاسد الذي يقتضي الحدوث أو النقص ليس مفهومًا من ظاهر الآية، ولكن لما زاغت قلوب بعض المتأخرين صار يظهر لهم هذا المعنى الفاسد، أما أصحاب الفطر السليمة من السلف والخلف وغيرهم فليس شيء من هذه النصوص على خلاف ظاهره عندهم وهو الصفات(1).

وبعد أن يقرر ابن تيمية ذلك نراه يعترف متناقضًا فيقول "ففي التوراة والقرآن من الآيات التي ظاهرها التجسيم مالا يحصى... وكلها مملؤة مما يقول هؤلاء إنه تجسيم(2).

7_ أن مسلك ابن تيمية يستلزم بيانًا من الشارع ينبه على وجه دلالة النص عليه ويمنع من جواز حمله على غيره. فعدم جواز حمل النصوص على ما تقتضيه أساليب العربية المستعملة في الصدر الأول يحتاج إلى بيان من الشارع، وإلى تنبيه منه على اختصاص هذه النصوص بعدم جواز حملها على ما يجوز حمل مثلها عليه مما جرى به استعمال العرب في التعبير والبيان، فلو كان مراد الشارع بها إثبات الصفات لله عز وجل لوجب أن يصدر بيان من الشارع يحذر من حملها على ما يجوز في لغة العرب حملها عليه من التأويل، وينسبه أيضًا على الوجه الذي يرتضيه، وهو إثباتها صفات لله عز وجل، مع الحاجة أيضًا إلى التنبيه على وجه دلالتها عليه؛ لأن اللغة إن احتملت الدلالة على ذلك لم يكن هذا الاحتمال قاطعًا، ولا مانعًا لاحتمال غيره، بيد أنه لم ينقل شيئًا من هذا البيان عن الشارع بل ولا عن الصحابة والتابعين، بل ثبت عن الصحابة حمل بعض هذه النصوص على ما تحتمله العربية، وثبت عن التابعين التصريح بأن هذه النصوص لا تحمل على ما جاءت فيه من التشبيه مع النهي عن أدنى تصرف فيها والاكتفاء في تفسيرها بالقراءة، وثبت عنهم أيضًا مثل ما ثبت عن بعض الصحابة، وغياب هذا البيان مع ما ثبت عن السلف يهدم المسلك الذي اختاره ابن تيمية من وجوه:

(1) يراجع كتاب ابن تيمية في هذه الموضوع في مجموع الفتاوى ج33 صـ172، 175.
(2) الجواب الصحيح ج4 صـ453.

أ_ أن ثبوت التأويل في أحد هذه الأخبار يثبت جواز التأويل في الجميع إلا إذا أثبتوا فرقًا بين هذه النصوص، وهذا أمر بين التعذر.

ب_ إن إثبات الصفات لا يتم إلا بتصرف في هذه الظواهر يزيد على ما نص عليه السلف من التصرفات التي نهوا عنها... ويخالف ما أمروا به من إمرارها كما جاءت بلا تفسير، ومن إجابة السائل عنها بالقراءة فإذا كان المسلك الذي اختاره ابن تيمية هو مسلكهم لما اكتفوا في هذا المقام الخطير بالجواب عن هذا السؤال المحير بالقراءة، فما الذي منع أحدهم أن يقول هذه الألفاظ من صفات الله عز وجل تثبت بكيفية استأثر الله بالعلم بها.

ج- لو سلمنا أن اللغة تساعد على إثبات الصفات بهذه الظواهر لكان هذا لايمنع من جواز التفويض والتأويل؛ إذ لا يمكن لعاقل أن يدعي دلالة هذه الظواهر على الصفات على سبيل القطع دون أن تحتمل غير ذلك. وقد رأينا أن ابن تيمية ومن شايعه عندما بينوا مسلكهم لم يذكروا ما يقدح بغيره من المسالك إلا بناء على أن هذه الظواهر قاطعة في دلالتها على إثبات الصفات. ومن ثم حاربوا التأويل بزعمهم أن فيه تعطيلاً لصفات الله عز وجل، وحاربوا التفويض بزعمهم أيضًا أن فيه تجهيلاً بصفات الله عز وجل. فهلا أقاموا قاطعًا واحدًا على إثبات الصفات بهذه الظواهر ومنع احتمالها لغيره؟ وأنى لهم ذلك في حين أن اللغة والعقل والنقل يتنكر لمسلكهم ومسعاهم، بل إن النقل والعقل واللغة تسعف ما ذهب إليه خصومهم في المسألة على نحو ما أوضحنا في مسلكي التفويض والتأويل.

8- تعذر التمسك بظواهر جميع النصوص:

إن مسلك ابن تيمية في النصوص الموهمة يبالغ في الدعوة إلى التمسك بظاهر النص، ويبالغ كذلك في الإنكار على من عدل عنه ناسبًا إياه إلى الإلحاد والتعطيل، ولكن أحدًا من العقلاء لا يمكنه أن يثبت على التمسك بجميع الظواهر، ولابد أن يستسيغ التأويل في بعض المواضع، ومن ثم كان قول إمام الحرمين "ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقون على تأويلها حتى إذا سلكوا مسلك التأويل عورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع. فمما يعارضون به قوله تعالى ﴿ وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ﴾ الحديد4. فإن راموا إجراء ذلك على

الظاهر حلوا عقدة إصرارهم في حمل الاستواء على العرش على الكون عليه، والتزموا فضائح لا يبوء بها عاقل، وإن حملوا قوله "وهو معكم أينما كنت" على الإحاطة بالخفيات فقد تسوغوا التأويل "[1] وقد سبق تفسير ذلك حال الحديث عن مسلك التأويل.

9 – التأويل التفصيلي عند ابن تيمية:

إذا كان ابن تيمية قد وقف في مسلكه موقف المعارض والمنكر للتأويل، فإنه يحتج عليه بما وقع فيه من تأويل تفصيلي صريح ،وإن سمى ذلك تفسيرًا فهذا لا يضيرنا في إقامة الحجة عليه. نجد ذلك في قول النبي ﷺ "إن الله عز وجل يقول يوم القيامة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني . قال: يارب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟! قال: أما علمت أن عبدي فلان مرض فلم تعده؟! أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده.. "[2] الحديث .

يقول ابن تيمية في بيانه لمعنى هذا الحديث: "وهذا صريح في أن الله سبحانه لم يمرض ولم يجع، ولكن مرض عبده وجاع عبده فجعل جوعه جوعه، ومرضه مرضه، مفسرًا ذلك بأنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، ولو عدته لوجدتني عنده فلم يبق في الحديث لفظ يحتاج إلى تأويل.[3] ويقول في معرض مناقشته للنصارى في مسألة البنوة لفظ الابن يعبر به عمن هو ولد الولادة المعروفة، ويخبر به عن من كان سببًا في وجوده كما يقال ابن السبيل لمن ولدته الطريق، فإنه لما جاء من جهة الطريق جعل كأنه ولده، وهذا اللفظ موجود في الكتب التي بأيدي أهل الكتاب في حق الصالحين الذين يحبهم الله ففي التوراة إن الله قال ليعقوب: أنت ابني بكري، ونحو ذلك مما يراد به إذا كان صحيحًا معنى صحيح، وهو المحبة له والاصطفاء، وكان المعنى مفهومًا عند الأنبياء عليهم السلام، ومن يخاطبونه وهو من الألفاظ المتشابهة "[4].

---

(1) الإرشاد صـ 161.

(2) مسلم كتاب البر باب فضل عيادة المريض. 7621

(3) التدمرية صـ23.

(4) ابن تيمية الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ج2 صـ346 ج1 المدني القاهرة.

هذا نص صريح في القول بالتأويل واستخدام المجاز. كذلك نجد تأويل ابن تيمية لآيات المعية فقوله سبحانه: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ﴾ النساء 146. يقول ابن تيمية فيه" وهو معهم أينما كانوا بعلمه لا بذاته فعلمه من لوازم المعية. وقوله سبحانه: ﴿مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ﴾ الفتح 29. أي معه على الإيمان لا أن ذاتهم في ذاته[1].

ويبين ابن تيمية في موضع آخر أن المعية نوعان: عامة، وخاصة ففي آية النجوى[2]، كما يعبر ابن تيمية المعية فيها معية عامة، وهي تعني العلم، وبهذا قال ابن عباس والضحاك وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل، أما المعية الخاصة فهي معية النصر والتأييد، ويشهد لها قول الحق سبحانه: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ طه46.[3]

كذلك نجد تأويله لقول الحق سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٞ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَٰهٞۚ﴾ الزخرف 84. يقول فيه "أي: هو إله من في السموات وإله من في الأرض، وكذلك قوله تعالى (وهو الله في السماوات والأرض) كما فسره أئمة العلم كالإمام أحمد وغيره أنه المعبود في السموات والأرض[4].

كذلك نجد قول الحق سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ ١١٥﴾ البقرة 115. يؤول ابن تيمية هذه الآية تأويلا مجازيًا فيقول: "وهذا قد قال فيه طائفة من السلف فثم قبلة الله، فثم جهة الله والوجه والجهة كالوعد والعدة والوزن والزنة".[5] كذلك يقول ابن تيمية في قول الحق سبحانه: ﴿أَن تَقُولَ نَفۡسٞ يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ ٥٦﴾ الزمر 56 "التفريط لا يريد به أنه وقع في شيء من

(1) الفتاوى ج5 صـ231، 232.
(2) الآية 7 المجادلة.
(3) ابن تيمية الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان صـ107، 108.
(4) الفرقان 107، 108.
(5) الجواب الصحيح ج3 صـ144.

نفس ذلك الشخص، بل يريد أنه فرط في جهته وفي حقه"[1] ، فهذه النصوص التي نقلنا بعضها عن ابن تيمية هل يرد على الخاطر أن هذا كلام من ينكر التأويل؟، فإذا لم يكن هذا هو التأويل فماذا يمكن أن نسميه؟ أليس في معالجة ابن تيمية لهذه الآيات وتفسيرها بما يليق بذات الله إخراج للكلام عن مقتضى الظاهر، وإن لم يعترف هو بهذا الإخراج ، وإذا كان الأمر كذلك فلم لم يلتزم لنفسه هذا النمط من التفسير في بقية النصوص[2]؟ .

فإذا كان ابن تيمية قد لجأ إلى التأويل في القرب والمعية فما الذي يمنعه من التأويل في غيرهما كالفوق والاستواء مثلا، لا سيما ونصوص الفوقية أقرب إلى التأويل من نصوص المعية، فلو ادعى مدع أن المعية حقيقية وأن الاستواء والفوق من المجاز لكان أولى أن يسمع قوله، ويلتفت إلى رأيه[3]. وكان يمكن تدعيم هذا الرأي بما يلي:

1. أن جميع نصوص القرب والمعية واردة بالجمل الاسمية، وهي دالة على الثبوت والدوام، فمعية الله لنا بناء على ذلك ثابتة دائمة... أما نصوص الاستواء فإنما جاءت كلها بصيغة الفعل "استوى" ، والفعل لا يدل بوضعه على الدوام والثبوت ولا ريب أن ما يدل بوضعه على الدوام والثبوت –الجمل الاسمية- أبعد عن التأويل بالنسبة لما يفيد التجديد كالأفعال، فالاستواء إذن أقرب إلى التأويل من القرب والمعية.

2. ما يدل على القرب والمعية لم يصحبه ما يرشد إلى التأويل والصرف على الظاهر بخلاف ما دل على الفوقية والاستواء فإن أكثرها قد صحبه ما يرشد إلى وجوب صرفه وصرف ما شاكله عن ظاهره، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ وَهُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡخَبِيرُ ١٨﴾ الأنعام18. فإن اقتران الفوقية بالقهر دليل على أنها فوقية قهر واقتدار وعظمة

---

(1) المرجع السابق ج3 صـ146 ويراجع عين تأويل هذه الآيات عند الإمام الزمخشري في الكشاف ج1 صـ509، ج4 صـ137، ج1 صـ134.

(2) ابن تيمية ليس سلفيًا ص53.

(3) د/ محمد عيسى عبيد، دلائل التنزيه وإبطال عقيدة التجسيم والتشبيه ص197 رسالة دكتوراه مخطوطة 1948.

وسلطان لا فوقية جهة ومكان، وكذا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ يونس3. أتبع فعل الاستواء بتدبيره سبحانه أمور عباده وشئون خلقه؛ ليرشد من يبحث عن الحق، فيعلم أن الاستواء إنما هو تنظيم شئون الملك بعد تمام الخلق، لا استواء جلوس واستقرار.[1].

وهكذا نرى أن هناك من الشواهد ما يرجح تأويل آيات الاستواء والفوقية بخلاف ما جاء في القرب والمعية، ومع ذلك فقد أولها ابن تيمية تاركًا آيات الاستواء والفوقية وغيرهما على حقيقتها مع أنها الأقرب إلى التأويل نظرًا لما يحتف بها من قرائن، ومن ثم يمكن أن نحآج ابن تيمية بما قاله الفخر الرازي إذا جاز التأويل في موضع وجب تجويزه في سائر المواضع[2].

وبهذا يتبين أن ابن تيمية لم يسر على نسق فكري واحد ولم يلتزم بمنهج معين في الصفات الخبرية كما يدعي، بل نراه أنكر المجاز وقال به. وهاجم التأويل وقال بالتأويل، وشنع على التفويض وفسر مذهبه ومذهب أهل السنة به.

(1) دلائل التنزيه صـ198، 199.

(2) مفاتيح الغيب جـ16 صـ365.

الرد على ابن تيمية في إنكاره المجاز

إذا كان ابن تيمية قد أنكر المجاز ليتوصل بذلك إلى الإبقاء على الظواهر الموهمة وفق الحقيقة اللغوية فإن ما سبق من إثبات لموضوعية مسلك التأويل وغيره من الردود على ابن تيمية تبطل زعمه في إنكار المجاز، ونضيف إلى ما تقدم ما يلي:

1_ إذا سلمنا جدلاً صحة ما ذهب إليه ابن تيمية من أن مصطلح المجاز لم يظهر إلا بعد المائة الثالثة، فليس هناك ما يمنع من استعمال العرب له في أساليبهم، فبعض كلامهم استعمل فيما وضع له، وبعضه في غير ما وضع له، ثم جاء بعد من سمى الأول حقيقة، والثاني مجازًا، فالعرب قد نظمت شعرها على الأوزان المختلفة ثم جاء من سمى هذه الأوزان بحورًا وسمى بعض البيت عروضًا، وبعضه ضربًا، وبعضه قافية... وهذا هو الشأن في سائر العلوم(1) ، وعلى هذا فليس من الضروري أن يرد عين لفظ المجاز عن السلف ما دام أنه اصطلاح والمصطلحات غالبًا ما تتأخر في الظهور عن موضوعات الفنون.

2_ ومع هذا التسليم الجدلي السابق وجدنا فضيلة المرحوم أ.د/ عبد العظيم المطعني يضع دراسة جادة ومتأنية يبين فيه بطلان دعوى ابن تيمية إنكار المجاز في اللغة والقرآن موضحًا أن المجاز بلفظه ومعناه قد عرف في مباحث الرواد الأوائل، وقبل انقضاء القرن الثالث، وذلك عن طريق النصوص الواضحة الدلالة المأثورة عن الأدباء والبلاغيين والنقاد والمفسرين والفقهاء والمحدثين والأصوليين مثل إمام النحاة سيبويه في الكتاب، وأبي زيد القرشي ت170هـ في مؤلفه "جمهرة أشعار العرب"، والإمام الشافعي في "الرسالة" ، وما نقله ابن رشيق في كتابه "العمدة" عن أبي عمرو بن العلاء ت 154هـ، وما نقله فخر الإسلام البزودي من تخريجات مجازية للإمام أبي حنيفة وصاحبيه، بل مستشهدًا بها نقله ابن تيمية ، وغيره من الحنابلة عن الإمام أحمد، وكذا المبرد ت 285 في الكامل، وابن قتيبة ت 276 في تأويل مشكل القرآن، وتأويل مختلف الحديث والجاحظ في كتابيه "البيان والتبيين" والحيوان

(1) ابن تيمية ليس سلفيًا صـ32.

وغير هؤلاء كثير. وقد أورد فضيلة الدكتور المطعني عنهم وعن غيرهم ما لا يحصى في هذا الموضوع من النصوص والشواهد التي تبطل زعم ابن تيمية في المسألة(1).

3_ ولعل من أقوى الدلائل على إبطال موقف ابن تيمية من المجاز قول الحق سبحانه (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) البقرة 187. يروي الإمام البخاري عن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: لما نزلت هذه الآية عمدت إلى عقال أسود وإلى عقال أبيض فجعلتهما تحت وسادتي فجعلت أنظر في الليل فلا يستبين لي، فقدمت على رسول الله ﷺ فذكرت له ذلك فقال: إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار "(2) وفي رواية قال له النبي ﷺ "إنك لعريض القفا" ثم قال: لا بل هما سواد الليل، وبياض النهار "(3) وبالتأمل في هذا الحديث الشريف وتعليمه لذلك الصحابي نجده ﷺ يفسر الآية الكريمة على مقتضى الأساليب البيانية العربية، وأن الكلام هنا ليس على حقيقته ومن ثم فإنه ينبه الصحابي إلى أن المراد بالخيط الأبيض والخيط الأسود، بياض النهار وسواد الليل "(4) .

كذلك نجد قول النبي ﷺ لأمهات المؤمنين بعد أن سألنه أينا أسرع لحوقًا بك، فقال ﷺ أسرعكن لحوقًا بي أطولكن يدًا"(5) ففي قول النبي ﷺ أطولكن يدًا دلالة واضحة على وجود المجاز في كلام النبي ﷺ بل ومن غير قرينة لفظية حتى إن أمهات المؤمنين رضي الله عنهن فهمن من اليد الجارحة، ومن الطول ما هو ضد القصر، يقول البطليوسي في الإنصاف "فظنت عائشة رضي الله عنها أنها المرادة، فلما ماتت زينب قبلها علمن حينئذ أنه

---

(1) د/ المطعني، المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع.

(2) فتح الباري ج8 صـ 271، 272 وكذا صحيح مسلم ج2 صـ 201 ط بيروت.

(3) فتح الباري ج7 صـ 35 ما ورد في تفسير سورة البقرة.

(4) صحيح مسلم شرح النووي ج7 صـ201.

(5) البخاري كتاب الزكاة فتح الباري ج7 صـ 34، 35.

إنما أراد الطول الذي هو الفضل والكرم، وكانت زينب أكثرهن صدقة، والعرب تقول: فلان أطول يدًا من فلان إذا كان أكرم منه وأكثر بدلاً[1] .

وقد نقل الحافظ ابن حجر عن المهلب قوله: "في الحديث دلالة على أن الحكم للمعاني لا للألفاظ، لأن النسوة فهمن من طول اليد الجارحة، وإنما المراد بالطول كثرة الصدقة"[2] .

ويؤخذ من الحديث أيضًا كما نص ابن حجر "جواز إطلاق اللفظ المشترك بين الحقيقة والمجاز بغير قرينة، وهو لفظ (أَطْوَلُكُنّ)[3].

4_ كذلك نجد ابن تيمية وقد استعمل المجاز في كثير من كتبه فعند بيانه لقول الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُ﴾ المائدة 64. نجده يستخدم التأويل المجازي في جداله مع اليهود قائلاً "واليهود أرادوا بقولهم: يد الله مغلولة أنه بخيل، فكذبهم الله في ذلك وبين أنه جواد لا يبخل فأخبر أن يديه مبسوطتان كما قال تعالى: ﴿ وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ ﴾ الإسراء 29

فلما كان العطاء باليد يكون ببسطها سار من المعروف في اللغة التعبير ببسط اليد عن العطاء[4] ، وهذا تأويل مجازي للآية الكريمة ذكره ابن تيمية حال إجابته على شبه أهل الكتاب لا يخرج في شيء عما ذكره الإمام الزمخشري، والذي يناصبه ابن تيمية العداء. والسؤال الذي يفرض نفسه الآن: بعد لجوء ابن تيمية للمجاز في هذه الآية ومن قبل في آيات المعية التي سبق أن أخرجها عن ظاهرها بقرينة الحال إلى معنى النصر والتأييد كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فلما لا تكون قرائن الحال وغيرها من القرائن اللفظية من الآيات المحكمات كقوله سبحانه "لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٌ "وقوله سبحانه (هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا) وغير ذلك من

(1) الإنصاف للبطليوسي ص51، 52.

(2) فتح الباري ج7 ص38.

(3) فتح الباري ج7 ص37.

(4) الجواب الصحيح ج3 ص 143، 144.

الآيات مانعة من إرادة المعنى الظاهر في غير ذلك من النصوص المتشابهة كما يقول أبو حيان "إن تأويل هذه الآيات حجة على من منع التأويل في غيرها، مما يجري مجراها من استحالة الحمل على ظاهرها"(1).

5_ إن ابن تيمية في سبيل إنكاره للمجاز يقلب حقائق الأشياء، فيعطي للجماد صفة الحي، ويقرر ذلك في قوله تعالى ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ الكهف77. وقوله سبحانه: ﴿فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾ النحل 112. يرى ابن تيمية أن هذه الآيات على حقيقتها لا يتطرق المجاز إليها، بل إنه يرى أن الإرادة في الآية الأولى ميل يتصف به الحي والجماد، غاية ما هنالك أنه في الجماد لا شعور فيه، كذا الحال يكون في الإذاقة تستعمل في المحسوسات والمعنويات، ويرى أن اللغة تشهد لذلك(2).

وهذا قلب للحقائق لا يقول به منصف بأي حال من الأحوال، إذ الإرادة فعل نفسي يستند إلى التمييز والاختيار، وهذا حقيقة في الميل المصاحب للشعور وهو ميل الحي، ومجاز في غيره كالجماد والزرع، كذلك كان القطع في أن الذوق في المحسوسات حقيقة، فإذا ما اقترن بالمعنويات كان مجازًا وإخراجًا للمعقول في صورة المحسوس؛ ليزداد تمكنًا في النفس، وهذا ما عليه القرآن الكريم يقول سبحانه: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ﴾ البقرة 61. وفي أسلوب التشبيه يقول سبحانه ﴿أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾ إبراهيم 18. والتشبيه أساس الاستعارة وهي أوسع أبواب المجاز ونريد أن نسأل ابن تيمية رحمه الله، ومن شايعه عن قول الحق سبحانه: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ﴾ الأعراف50، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ﴾ الأحزاب 37، وغير ذلك من الآيات التي وضع فيها الماضي مكان المضارع لإبراز ما سيقع في صورة ما تحقق وقوعه،

(1) تفسير البحر المحيط لأبي حيان ج8 صـ217.
(2) الإيمان صـ52، 54،67

ووضع المضارع في مكان الماضي لاستحضار صورته، أيقول ابن تيمية: إن هذه الصيغ ليست محددة لزمان الفعل، وإن أية صيغة منها صالحة لما مضى وما هو حاصل بالفعل وما سيأتي بعد ذلك؟[1]

6_ إن المتتبع لكلام ابن القيم يجده يثبت المجاز، وذلك في كتابه الفوائد المشوقة إلى علوم القرآن وعلم البيان، فبعد أن ذكر أقسام المجاز تراه يقول عن المجاز وأهميته في اللغة العربية: "إن المعنى الذي استعملت العرب المجاز من أجله ميلهم إلى الاتساع في الكلام وكثرة معاني الألفاظ؛ ليكثر الالتذاذ بها... وكلما دق المعنى رق مشروبه عندها وراق في كلامه انخراطه... ولهذا كان المجاز عندهم منهلاً موروداً... وسبيلا مسلوكًا لهم على سلوكه انعكاف... ولذلك كثر في كلامهم حتى صار أكثر استعمالا من الحقائق... وحده في الجمل كل كلمة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه بضرب من التأويل [2]" .

والعجيب أن ابن القيم الذي قرر هذا الكلام تأخذه الحمية لشيخه حتى يتنكر لكلامه السابق مقررًا نقيضه في كتابه الصواعق المرسلة[3].

إن اعتبار ابن تيمية المجاز نوعًا من أنواع التحريف ليس إلا إنكارًا لطبيعة اللغة، ومكابرة في أصل نشأتها وقوانين تطورها وتناقضًا بين موقفين: إنكار وضعيتها عندما يقول المخالف في لفظ ما : إن له معنى حقيقيًا جاء في أصل الوضع، ثم إدعاء معرفة أصل الوضع في نفس الوقت عندما يقول التيميون: إن أصل الوضع في اللغة هو الإلهام، أو عندما يقولون: إن اللفظ يوضع لمعان مختلفة بحسب السياق وضعًا حقيقيًا، وأخيرًا فهو فصل للقرآن عن

(1) فضيلة الشيخ محمد العزامي، الرد على ابن تيمية في إنكاره المجاز في اللغة، نقلا عن كتاب ابن تيمية ليس سلفيًا ص31.

(2) الفوائد المشوقة ص10، 11.

(3) ابن القيم الصواعق المرسلة ص242، 243.

مصدر إعجازه القائم فيما يقوم عليه على أساليب المعاني والبيان والبديع وفي صلب ذلك يأتي المجاز بأنواعه وتشبيهاته واستعاراته وكناياته[1].

هذا وقد رد على ابن تيمية ردودًا تميط اللثام في القضية وترفع عنها الإيهام بما يثلج الصدر ويريح البال الشيخ الكوثري في رده على نونية ابن القيم، والشيخ الزرقاني في مناهل العرفان، وكذا فضيلة الإمام محمد أبو زهرة في المذاهب الإسلامية.

وكذا فضيلة الإمام الأكبر الشيخ أبو الفضل الجيزاوي في فتواه الذي أخرجها من مشيخة الأزهر حول اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم وغيرهم[2].

---

(1) الفرق الإسلامية صـ 482.

(2) مناهل العرفان في علوم القرآن ج2 صـ 187، 189، وكذا الرد على نونية ابن القيم ص133، وكذا المذاهب الإسلامية صـ321، 324، وكذا نص فتوى مشيخة الأزهر حول كتاب اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم 1920 ففي هذه المراجع ردود نفيسة ومفحمة في المسألة التي نحن بصددها.

المبحث الثاني

صفات الذات الخبرية بين الأشاعرة وابن تيمية

الأسس التي بنى عليها ابن تيمية رأيه في الصفات الخبرية

لقد أقام ابن تيمية رأيه في الصفات الخبرية على أساسين:

الأول: إنكار المجاز ومع إنكاره المجاز لم يرض بتفويض السلف، بل وصف قولهم بأنه من شر أقوال أهل البدع والإلحاد، ولم يرض كذلك بتأويل الخلف.

ومن ثم نظر إلى الصفات الخبرية مفسرًا إياها في ضوء الحقيقة اللغوية التي ليس فيها صرف عن الظاهر، ورأى أن من قال بأن الظاهر غير مراد فهو مبتدع ملحد، بل إنه عاب على الخلف نفيهم للظاهر الموهم وجعل ما نفوه هو المعنى الراجح لا المرجوح(1).

وقد سبق بيان قوله "وتقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز تقسيم مبتدع محدث وعلى هذا فحينما يفهم ابن تيمية النص، يفهمه بمقتضى الحقيقة اللغوية للفظ، والتي لا دخل للمجاز فيها، وهذا الأساس أورثه التشبيه في الصفات الخبرية كما سيأتي بيانه.

الثاني: قيام الحوادث بذات الله: ويصل الربط الشديد بين الصفات الخبرية عند ابن تيمية وحلول الحوادث بذات الله تعالى أنه جعل هذه هي تلك. فيقول ما نصه: "الآيات التي تدل على الصفات الاختيارية التي يسمونها حلول الحوادث كثيرة جدًا(2).

وإذا ما عرفنا أن الصفات الخبرية عنده يطلق عليها الصفات الاختيارية عرفنا أنه لا فرق عنده بينها وبين حلول الحوادث التي تحل بذاته سبحانه.

يقول ابن تيمية: الصفات الاختيارية هي الأمور التي يتصف بها الرب عز وجل فتقوم بذاته مشيئته وقدرته مثل كلامه وسمعه وبصره ومحبته ورضاه ومثل استوائه ومجيئه وإتيانه ونزوله ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة. (1)

(1) ابن تيمية ليس سلفيًا صـ47.

(2) مجموع الفتاوى جـ6 صـ222.

وقد أدى هذا القول بابن تيمية إلى إثبات الحركات الحادثة في الصفات الخبرية المتعلقة بذلك مثل اليد والمجيء والإتيان والنزول وأضحى ذلك مستساغا في عرفه وفق تجويزه قيام الحوادث بذات الله سبحانه.

وبهذا كان إنكار المجاز والقول بقيام الحوادث بذات الله أساسين نستطيع من خلالهما أن نفهم مذهب ابن تيمية في الصفات الخبرية.

(1) المرجع السابق ج6ص217، ويراجع نصوص أخرى في مجموع الفتاوى ج5ص479،466.

المطلب الأول

اليد

يذكر الإمامان القرطبي والرازي أن علماء الكلام ذكروا أن اليد تأتي في كلام العرب على وجوه منها: الجارحة كقوله تعالى: ﴿ وَخُذۡ بِيَدِكَ ضِغۡثًا فَٱضۡرِب بِّهِۦ﴾ ص44، وهذا محال على الله تعالى.

وتكون للنعمة كقول العرب: كم يد لي عند فلان، أي كم من نعمة لي قد أسديتها له، وتكون للقوة قال تعالى: ﴿وَٱذۡكُرۡ عَبۡدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلۡأَيۡدِ﴾ ص17، أي ذا القوة، وذكر سيبويه أنهم قالوا لا يد لك بهذا، والمعنى سلب كمال القوة والقدرة.

وتكون للملك والقدرة قال تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّ ٱلۡفَضۡلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾ آل عمران 73.

وتكون بمعنى الصلة قال تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ﴾ يس7، أي: مما عملنا نحن.

وتكون بمعنى التأييد والنصرة كقول النبي ﷺ "يد الله مع القاضي حتى يقضي، والقاسم حتى يقسم"(1) .

وتكون لإضافة الفعل المخبر عنه تشريفًا له وتكريما، قال تعالى: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾ ص57. فلا يجوز أن يحمل على الجارحة، والمراد تخصيص آدم عليه السلام بهذا التشريف فإنه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات .

إذا عرفت هذا فنقول اليد في حق الله تعالى يمتنع أن تكون بمعنى الجارحة، وأما سائر المعاني فكلها حاصلة(2).

ويلاحظ أن علماء الكلام من الأشاعرة عندما قرروا هذه المعاني في اليد لاحظوا أمرين:

1_ ملائمة المعنى لما يليق بكمال الله تعالى من تنزيه ونفي للتشبيه.

2_ بيان المعنى التنزيهي على حسب ما يقتضيه السياق في الأية.

---

(1) مجمع الزوائد ج4 ص194.

(2) مفاتيح الغيب ج6 صـ 81، 82 وكذا الجامع لأحكام القرآن ج6 صـ238، 239، 240.

وإذا أتينا إلى الإمام الأشعري لنتعرف على رأيه في مسألة اليد فإننا نراه في الإبانة يثبت اليد كصفة خبرية إذ "ورد بذلك السمع، فيجب الإقرار به كما ورد"(1). ثم هو كذلك يثبت اليد لله سبحانه، وليست بجارحة ولا قدرة... وليست كالأيدي(2) في حين يذكر البياضي في إشارات المرام روايتين عن الإمام الأشعري في مسألة اليد: إحداهما: أنها صفة قائمة بذاته تعالى سوى القدرة،وفي رواية عنه : فسر اليد بالنعمة(3)، وهذا ينبغي أن ننوه على:

1- أن تفسير اليد بالنعمة أو غيرها لا يضطرد في كافة النصوص القرآنية فيها، وإنما يكون ذلك على حسب دلالة السياق كما سبق وأسلفنا.

2- أن الإمام الأشعري في اللمع ينفي صراحة وبشدة المعنى الحدوثي لليد وغيرها من الصفات الخبرية(4)، وهذا تأويل على سبيل الإجمال ز

3- أن وجود روايتين عن الإمام الأشعري في المسألة لا يوجب التناقض، فقد سبق أن أثبتنا أن التفويض والتأويل مسلكان مرويان عن علماء الأشاعرة، كما أنهما كذلك مرويان عن السلف ولكل منهما عصره وظروفه.

ثم نرى الإمام البغدادي يذكر آراء الطوائف المختلفة في اليد المضافة إلى الله سبحانه وتعالى، فيذكر مذهب المشبهة الذين حملوا يد الله تعالى على الجارحة والأكف والأصابع ككف الإنسان وأصبعه، ثم يأتي بعد ذلك إلى بيان معنى اليد عند علماء الأشاعرة فيقول: "وقد تأول بعض أصحابنا على معنى القدرة وهذا صحيح على المذهب إذ أثبتنا لله القدرة وبها خلق كل شيء؛ولذلك قال في آدم عليه السلام ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ووجه تخصيصه آدم

---

(1) الإبانة صـ 51.

(2)المرجع السابق صـ51 وما بعدها.

(3)إشارات المرام صـ188.

(4) اللمع صـ20.

بذلك أن خلقه بقدرته لا على مثال له سبقن ولا من نطفة ولا نقل من الأصلاب إلى الأرحام كما نقل ذريته من الأصلاب إلى الأرحام"[1].

ويؤكد هذا المعنى إمام الحرمين في تعليقه على قول الحق سبحانه في حق آدم عليه السلام ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ موضحًا أن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، ومن ثم ساغ حمل اليد عليها في الآية. يقول إمام الحرمين "إن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، أو يكون القادر قادرًا فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السلام بغير القدرة، ومما يوضح ما قلناه أن آدم عليه السلام ما استحق أن يسجد له لما خصص به من الخلق باليدين، وذلك متفق عليه مقضي به في موجب العقل، وإنما لزم السجود إتباعا لأمر الله ثم لا يعد في تخصيص بعض العباد في التخصيص بالذكر ونظائر ذلك في كتاب الله كثيرة[2].

ونضيف إلى ذلك أن المزية التي خص بها آدم في الآية لا تقف عند حد الخلق بل ينضم إليها تكريمه بجعله خليفة لله في الأرض، وتعليمه الأسماء، وإسكانه الجنة، وأمر الملائكة بالسجود له، ومن ثم كان تخصيصه بما يدل على مزيد الاعتناء به[3] وبالنظر في هذه الآية المتعلقة بخلق آدم عليه السلام يكون السؤال للذين يتمسكون بظاهر النص ما رأيكم في قول الحق سبحانه ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾. وبإفراد اليد، وقوله تعالى في الآية التي نحن بصددها ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ بتثنيتها وقوله سبحانه: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾ الذاريات 47 بجمعها إذا كنتم تجرون النصوص على ظواهرها حقيقة فأخبرونا ألله سبحانه يد واحدة على الآية الأولى، أم له يدان اثنتان بناء على الآية الثانية، أم له أيد بناء على الآية الثالثة؟[4].

---

(1) أصول الدين صـ 111

(2) الإرشاد صـ156.

(3) الشيخ محمود خطاب السبكي إتحاف الكائنات صـ122 ط القاهرة 1974.

(4) الشيخ محمد الزرقاني مناهل العرفان جـ2 صـ 191 ط الحلبي.

إن المنصف لا يستطيع في الإجابة على هذا السؤال إلا أن يدور في فلك أمرين: إما التفويض وإما التأويل. وعلى هذا جرى الإمام الرازي في بيانه لمعنى اليد من الصفات الخبرية موضحًا كما مر أن اليد تستعمل على سبيل المجاز في أمور غير الجارحة، فهي تأتي بمعنى القدرة كما أنها تأتي بمعنى النعمة، وحسن هذا المجاز في النعمة لأن آلة إعطاء النعمة هي اليد، فإطلاق اسم اليد على النعمة إطلاق لاسم السبب على المسبب(1).

وبعد هذه المقدمة نجد الإمام الرازي يفرع المعنى على حسب دلالة السياق في الآية فيقول: "إذا عرفت هذه المقدمة، فنقول: أما قوله تعالى ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾، فالمعنى أن قدرة الله تعالى غالبة على قدرة الخلق، وقوله تعالى ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ فاليد هنا بمعنى النعمة، ويدل على ذلك وجهان: الأول: أن هذا ورد في معرض الجواب عن قول اليهود: يد الله مغلولة ولما قام الدليل أن قوله ﴿يد الله مغلولة﴾ ليس معناه الغل والحبس بل معناه: احتباس نعم الله تعالى عنهم، وجب أن يكون قوله: بل يداه مبسوطتان عبارة عن كثرة نعم الله تعالى وشمولها للخلق حتى يكون الجواب مطابقًا للسؤال.

والثاني: إن قوله: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ لو حملناه على ظاهره لزم كون يديه مبسوطتين مثل يدي صاحب التشنيج تعالى الله عنه، فثبت أن المراد منه إفاضة النعم(2).

ويدل على ذلك أن ابن مسعود عندما قرأ ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ حكى الأخفش قوله " يقال يد بسطة منطلقة منبسطة" أي تجري من خلالها النعم(3).

أما قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾ فقد بين الإمام الرازي أن اليد هنا بمعنى القدرة، يقال: يد السلطان فوق يد الرعية، أي قدرته غالبة على قدرتهم والسبب في حسن هذا المجاز أن كمال حال هذا العضو، إنما يظهر بالصفة المساة بالقدرة، ولما كان المقصود من اليد

(1) أساس التقديس صـ162.

(2) أساس التقديس صـ 163.

(3) الجامع لأحكام القرآن ج6 صـ 240.

حصول القدرة أطلق اسم القدرة على اليد، وقد يقال هذه البلدة في يد الأمير وإن كان الأمير مقطوع اليد[1] .

ويذكر الإمام القرطبي معاني في هذه الآية الكريمة تفيد صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يليق بذات الله فيقول: "قيل يده في الثواب فوق أيديهم في الوفاء، ويده في المنة عليهم بالهداية فوق أيديهم في الطاعة، وقال الكلبي: معناه نعمة الله عليهم فوق ما صنعوا من البيعة، وقال ابن كيسان: قوة الله ونصرته فوق قوتهم نصرتهم"[2]. أما قوله سبحانه: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فإن الإمام الرازي يورد في هذه الآية قولان: الأول: أن اليدين صفتان قائمتان بذات الله يحصل بهما التخليق على وجه التكريم والاصطفاء كما في حق آدم عليه السلام، وقد نسب الإمام الرازي هذا الرأي إلى الإمام الأشعري[3] والثاني: أن اليد هنا هي القدرة ويدلل الإمام الرازي على هذا الرأي بعدد من الأدلة، منها:

1- أن القدرة عبارة عن الصفة التي يكون الموصوف بها متمكنًا من الإيجاد والتكوين، ونقل الشيء من العدم إلى الوجود ولما كان المسمى باليد كذلك كان ذلك المعنى نفس القدرة.

2- قدرة الله تعالى صفة قديمة واجبة الوجود فيجب تعلقها بكل ما يصح أن يكون مقدورًا، وإذا لزم افتقارها في ذلك الاختصاص إلى المخصص لكان المخصص للمقدورية هو الإمكان، وهذا يقتضي أن يكون كل ممكن مقدورًا لله تعالى، ولا شك أن وجود آدم عليه السلام من الممكنات فيكون وجود آدم من جملة متعلقات قدرة الله تعالى.

3- إن إثبات صفة سوى القدرة مؤثرة في وجود آدم مما لا دليل على ثبوتها فلم يجز إثباتها لانعقاد الإجماع على أن إثبات صفة من صفات الله تعالى من غير دليل لا يجوز[4].

(1) أساس التقديس صـ162.

(2) الجامع لأحكام القرآن ج6 ص 240.

(3) أساس التقديس صـ163 ومفاتيح الغيب ج6 صـ83.

(4) أساس التقديس صـ164، 165.

وعلى هذا فقد أول الإمام الرازي اليد في الآية الكريمة بالقدرة ومن ثم كان الاعتراض على ذلك بأنه لو كان المراد باليد في الآية الكريمة القدرة لما كان في قوله تعالى عن آدم خلقت بيدي وجه للتكريم المقصود إذ يستوي الخلق جميعًا في ذلك.

وهنا يرد الإمام الرازي بأن التعبير عن خلق آدم بيديه سبحانه وتعالى أي بقدرته بيان لمزيد العناية به كقول القائل "هذا الشيء أعمله بيدي" فالتخليق باليدين عبارة عن التخليق المخصوص بمزيد الكرامات والتشريف، وهذا ما كان حاصلاً في غير آدم[1] وإلى ما تقدم ذهب الإمام الآمدي مبينًا أن تأويل الظاهر هنا وحمله على ما تقدم ليس بمستبعد [2]. وما ذكره علماء الأشاعرة يلتقي مع الإمام أحمد في التنزيه وصرف اللفظ عن ظاهره على سبيل الإجمال. بيد أن علماء الأشاعرة عندما صرفوا اللفظ عن ظاهره الموهم بينوا معنى تنزيهيًا يليق بذات الله دلت سياق الآيات عليه.

يقول الإمام أحمد إن لله تعالى يدين وهما صفة له في ذاته، ليستا بجارحتين وليستا بمركبتين ولا جسم ولا من جنس الأجسام... ولا فيما يقتضي ذلك من إطلاق قولهم يد[3].

وهكذا التقى الإمام أحمد مع الإمام الأشعري في إحدى الروايتين عنه والتقى مع علماء الأشاعرة في نفي كل ما يتعلق بلفظ اليد من الظواهر الباطلة التي لا تليق بذات الله تعالى، فهل فعل ابن تيمية ذلك هذا ما سنعرفه في السطور التالية.

تفسير ابن تيمية لليد بما يوهم التشبيه:

بداية يعيب ابن تيمية على المؤولين مسلكهم فيقول :"إذا قلنا يد وسمع وبصر وما أشبهها فإنما هي صفات أثبتها الله لنفسه، ولسنا نقول: إن معنى اليد القوة أو النعمة"[4].

---

(1) أساس التقديس صـ 162.

(2) غاية المرام صـ 134 وما بعدها.

(3) طبقات الحنابلة ج2 صـ292.

(4) الحموية صـ 36، 430.

ثم يبين ابن تيمية مذهبه في المسألة فيقول: "إن ما سألت عنه من الصفات، وما جاء منها في الكتاب والسنة فإن مذهب السلف إثباتها وإجراؤها على ظواهرها ونفي الكيفية والتشبيه عنها".[1]

والعجيب في هذا النص التأكيد على إجراء الظاهر مع نفي التشبيه أليس في هذا تناقض، فإذا كان الظاهر موهمًا للتشبيه والتجسيم ثم نفينا هذا التشبيه فماذا بقي من الظاهر غير التأويل.

ويتابع الشيخ هراس رأى إمامه في المسألة فيقول معلقًا عليها بقوله: "كيف يتأتى حمل اليد على القدرة والنعمة مع ما ورد من إثبات القبض والبسط وغير ذلك مما لا يكون إلا لليد الحقيقية"[2].

ثم يعلق على قول الحق سبحانه ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ بقوله: "ترى لو لم يكن لله يدان على الحقيقة هل كان يحسن هذا التعبير ببسط اليدين؟ ألا شاهت قلوب المتأولين"[3].

وقد سبق بيان ذلك ورد الإمام الرازي عليه. من هذا المنطلق وجدنا العديد من النصوص عند ابن تيمية التي أجرى فيها اليد المضافة إلى الله سبحانه وتعالى على ظاهرها، من ذلك قوله "إن صفاتنا منها ما هي أعيان وأجسام، وهي أبعاض لنا كالوجه واليد، ومنها ما هو معان وأعراض كالسمع والبصر والكلام والعلم والقدرة، ثم إن من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه حي عليم قدير لم يقل المسلمون إن ظاهر هذا غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا، فذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا[4].

(1) المرجع السابق صـ 36،345 وكذا الأصفهائية صـ 62، 63، والمنحة الإلهية ص24.
(2) الواسطية صـ 62.
(3) المرجع السابق صـ 62.
(4) التدمرية صـ25.

ولعلنا نلاحظ أن ابن تيمية استخدم قياس الغائب على الشاهد وعقد النسبة بين صفات الله وصفات الإنسان، وأجرى اليد على ظاهرها المفهوم في حق البشر ولست أدري كيف يتأتى منه ذلك في وجود قول الحق سبحانه (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ). كما أن ابن تيمية قاس إثبات اليد بظاهرها المعلوم على العلم والقدرة، وهذا قياس في غير محله فإثبات العلم والقدرة على الحقيقة لا يترتب عليه إيهام تجسيم ولا تشبيه، بخلاف إثبات اليد وفق مقتضيات الظاهر والحقيقة.

والعجيب أن ابن تيمية ينسب رأيه في اليد وإثباتها على الحقيقة ونفي المجاز عنها إلى أهل السنة فيقول: "أهل السنة مجموعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكيفون شيئًا من ذلك"[1].

فهل يكفي أن يقرر ابن تيمية لكي يثبت التنزيه أن يقول بلا كيف. بعد أن أثبت الحقيقة الظاهرية التشبيهية للفظ؟.

ثم نرى ابن تيمية يذكر عددًا من الآيات القرآنية التي ورد لفظ اليد فيها معقبًا عليها بما ذكره القاضي أبو يعلي ناسبًا ذلك إلى السلف وإلى الصحابة فيقول: "لا يجوز رد هذه لأخبار ولا التشاغل بتأويلها والواجب حملها على ظاهرها. ويدل على إبطال التأويل أن الصحابة ومن بعدهم من التابعين حملوها على ظاهرها، ولم يتعرضوا لتأويلها ولا صرفوها عن ظاهرها فلو كان التأويل سائغًا لكانوا أسبق إليه؛ لما فيه من إزالة التشبيه ورفع الشبهة[2] وغير هذا مسلم لابن تيمية لما يأتي:

1- أنه قد ورد عن الصحابة والتابعين تأويل وصرف النصوص الموهمة ومنها اليد عن ظاهرها الموهم للتشبيه.

(1) الحموية صـ 487

(2) الحموية صـ 488، وما بعدها.

2- أن ابن تيمية رأى أن التأويل سبيل لإزالة التشبيه ورفع الشبهة، ومع هذا فقد أنكره بل وصف الصحابة وغيرهم من السلف بأنهم لم يشتغلوا به مع علمهم أنه طريق لرفع الشبه وإزالة التشبيه.

ولا يزال ابن تيمية يمعن في ألفاظه الموهمة لدى بيانه لمعاني اليد في الكتاب والسنة فيقول: "هل يجوز أن يملأ الكتاب والسنة من ذكر اليد، وأن الله تعالى خلق بيده، وأن يديه مبسوطتان وأن الملك بيده، وفي الحديث مالا يحصى ثم إن رسول الله ﷺ وأولي الأمر لا يبينون للناس أن هذا الكلام لا يراد به حقيقته ولا ظاهره... فكيف يجوز أن يعلمنا نبينا ﷺ كل شيء، ثم يترك الكتاب المنزل عليه وسنته الغراء مملؤة مما يزعم الخصم أن ظاهره تشبيه وتجسيم، وإن اعتقاد ظاهره ضلال، وهو لا يبين ذلك ولا يوضحه؟"[(1)].

وهذا عجيب من ابن تيمية فهو يريد أن ينفي أن الأخذ بظاهر الآيات الخبرية يورث التشبيه، وهذه مكابرة قد ناقض نفسه فيها كما سبق وبينا، أما عدم بيان النبي ﷺ لهذا الظاهر فمرجعه إلى مقتضيات العصر وعدم ظهور البدع والشبه.

بل إن ابن تيمية يفسر اليد في بعض نصوصه بما يوهم الجارحة وهو في تفسيره هذا لم يتبع فيه سلفًا ولا خلفًا فيقول في التدمرية: "والكبد والطحال ونحو ذلك هي أعضاء الأكل والشرب فالغني المنزه عن ذلك منزه عن آلات ذلك بخلاف اليد فإنها للعمل والفعل وهو سبحانه موصوف بالعمل والفعل"[(2)].

ومفهوم كلام ابن تيمية أنه جعل اليد آلة للعمل بالنسبة لله تعالى، وبهذا فقد جعلها جارحة من الجوارح.

والعجيب أنه يرى الكمال في إثبات اليد على هذا النحو كما يصرح بذلك في التدمرية[(3)].

---

(1) الفتاوى ج6 صـ368، 369.

(2) التدمرية صـ44 ط المطبعة السلفية ط مطبعة الإمام.

(3) التدمرية صـ44.

بل إننا نرى ابن تيمية يفسر الآيات القرآنية الواردة في اليد بالأحاديث التي لا تخلو من نكارة في متنها فيقول :"والحديث مروي في الصحيح والمسانيد وغيرها بألفاظ يصدق بعضها بعضًا، وفي بعض ألفاظه قال "قرأ على المنبر ﴿وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ﴾ الزمر67. قال: مطوية في كفه يرمي بها كما يرمي الغلام بالكرة، وفي لفظ يأخذ الجبار سمواته وأرضه بيده فيجعلها في كفه، ثم يقول بها هكذا كما تقول الصبيان بالكرة "أنا الله الواحد" ، وقال ابن عباس "يقبض الله عليهما فما ترى طرفهما بيده"[(1)]. وتابعه على ذلك تلميذه ابن القيم في الصواعق المرسلة[(2)] .

أما الخبر الأول فقد أخرجه ابن منده في الرد على الجهمية بسنده عن ابن عمر، وفي سنده أبو زيد المدني مولى عمر بن الخطاب وهو ضعيف من قبل حفظه، وفي سنده كذلك سلمة ابن دينار الأعرج، وقد نص العلماء على أنه لم يسمع منه[(3)].

أما الثاني الذي روى ابن عباس فقد أخرجه أبو الشيخ في العظمة بسند فيه مجاهيل، وفيه كذلك أوس بن عبد الله الربعي وقد عده ابن عدي في الكامل من الضعفاء، وقيل عنه كذلك: إنه لا تصح روايته عن الصحابة[(4)] هذا بالنسبة للسند، أما المتن فلا يكاد يخفى ما فيه من نكارة، ولا البون الشاسع بينه وبين ألفاظ الكتاب والسنة ومع ذلك عده ابن تيمية موافقًا ومصدقًا لما في الكتاب والسنة.

بل إن القاضي أبا يعلي قد استثمر ذلك في إبطال وجوه التأويل التي تحتملها الألفاظ بالنسبة لليد[(5)] فيكون بذلك قد منع من حملها على ما تقتضيه أساليب العرب في البيان، وأبى

(1) كتب ورسائل ابن تيمية في العقيدة ج6 صـ 561.
(2) الصواعق المرسلة ج1 ص282، 284.
(3) الرد على الجهمية لابن منده ج1 ص43 وكذا تهذيب التهذيب ج1 صـ207 وكذا تهذيب الكمال ج11 صـ 272.
(4) الكنى والأسماء ج1 صـ869 وكذا الكامل في ضعفاء الرجال ج1 ص411 وكذا تهذيب التهذيب صـ 384.
(5) إبطال التأويلات ج2 صـ 329.

إلا أن يحملها على روايات منكرة تَصَرَّفَ الرواة في ألفاظها حتى استعصت على التأويل، فجعلها حجة في إبطاله.

فأيهما أولى أن تحمل عليه ألفاظ الكتاب والسنة؟!!!.

ولم يقف ابن تيمية عند حد إثبات المعنى التشبيهي لليد، بل ألحق بها الأجزاء والأبعاض اللازمة لها من الأصابع، فتراه يقول "وأما ما في التوراة من إثبات الصفات فلم ينكر النبي شيئًا من ذلك، بل كان علماء اليهود إذا ذكروا شيئًا من ذلك يقرهم عليه، ويصدقهم عليه كما في الصحيحين عن عبد الله بن مسعود... وفي التوراة: إن الله كتب التوراة بأصبعه"(1).

والواقع أننا لا نسلم أن هذا الخبر مما شهد به التنزيل، أو أقرته السنة بأن ما ورد فيه لا يحتمل إلا الجارحة والعضو مما يؤدي إلى إثباتها فإن رضي ابن تيمية بذلك، فقد تركوا ما تستروا به وتترسوا من تفسير ذلك بالصفات، وإن لم يرضوا بذلك فقد صرفوا ما ورد في الخبر عن ظاهره، وعاملوه معاملة أعلى النصوص بلاغة وفصاحة وعصمة؛ ليثبتوا به صفة لله عز وجل يضع عليها السماوات، وصفة يضع عليها الأراضين، وصفة يضع عليها الجبال، كما ذكر ابن تيمية في درء التعارض "أن يهوديًا قال للنبي إن الله يمسك السماوات على أصبع"(2) فضلاً عن كتابة الباري سبحانه للتوراة بأصبعه، وليت شعري إذا كان ظاهر الخبر وهو الجارحة منفيًا عند ابن تيمية ومن شايعه، فأي المعاني أقرب إلى اللغة والعقل والشرع هذا الذي ذكروه أم حمل الخبر على المجاز والتأويل؟!.

ثم العجب ممن لا يرضى بحمل المتشابه على محكم التنزيه كيف يحمله على نحو ما في العهد القديم من القول بأن الله كتب التوراة بأصبعه مما هو محكم بتنزيه الله عن الأعضاء والجوارح؟.

(1) الجواب الصحيح ج4 ص419. درء التعارض ص96

(2) درء التعارض ج7 ص96

بل إن الأعجب أن نقرأ لشارح كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب أنه عد من فوائد هذا الحديث: "اتفاق اليهودية والإسلام على إثبات الأصابع لله على وجه يليق بجلاله"(1).

ارتباط اليد عند ابن تيمية بقيام الحوادث بذات الله:

إذا كان ابن تيمية قد ذكر نصوصًا أوهمت التشبيه بالنسبة لليد وعدها آلة للعمل، فأضحت بذلك جارحة من الجوارح فإننا نراه بناء على تجويزه قيام الحوادث بذات الله سبحانه قد تصور اليد في الآيات القرآنية من خلال هذا المعنى فيقول: "فإن قيل" فالوجه واليدان لا يعدان من صفات النقص... فإن قيل: من يمكنه الفعل بكلامه أو بقدرته بدون يديه أكمل ممن يفعل بيديه، قيل : من يمكنه الفعل بقدرته أو تكليمه إذا شاء وبيديه إذا شاء هو أكمل ممن لا يمكنه الفعل إلا بقدرته أو تكليمه ولا يمكنه أن يفعل باليد.. فإذا قدر آخر يفعل بقوة فيه وبكلامه وبيديه إذا شاء فهو أكمل وأكمل "(2) وعلى هذا فقد جعل اليد بالنسبة لله ألة للفعل تخضع للمشيئة ولا غرابة إن صدر هذا عن ابن تيمية وقد جوز قيام الحوادث بذات الله سبحانه ونفى المجاز عن اللغة فأخضع النصوص الموهمة لما هو متبادر للذهن وفق خصائص اللغة المتعارف عليها لدى الناس.

استشهاد ابن تيمية بقول الحق سبحانه ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾

يثير ابن تيمية من خلال هذه الآية الكريمة اعتراضًا يريد أن يتوصل به إلى أن اليد في الآية هي المعروفة على الظاهر والحقيقة فيقول: "من الأدلة الجلية القاطعة والظاهرة في أن لله يدين حقيقة، تفضيله لآدم يستوجب سجود الملائكة وامتناعهم عن التكبر عليه، فلو كان المراد أنه خلقه بقدرته، أو بنعمته، أو مجرد إضافة خلقه إليه؛ لشاركه في ذلك إبليس وجميع المخلوقات.. فإضافة خلق آدم أنه خلقه بيديه يوجب أن يكون خلقه بيديه أنه قد فعله بيديه "(3).

(1) ابن عبد العزيز، الجديد في شرح التوحيد صـ 34 ط بيروت 1979

(2) الأكملية ص38.

(3) الرسالة المدنية ضمن مجموع الفتاوى ج6 ص376، 368.

وقد سبق الرد على ذلك الاعتراض من الإمام الرازي وغيره، وبينا أن خلق آدم أتى على هيئة عجيبة إضافة إلى جعله خليفة في الأرض وتعليمه الأسماء وإسكانه الجنة، وأمر الملائكة بالسجود له، فكل هذه مميزات تبطل زعم ابن تيمية وتدل على الاعتناء به وإضافة التكريم والتشريف في خلقه إلى الله[1] .

وانطلاقًا مما تقدم ينتهي ابن تيمية إلى أن جميع النصوص التي ورد فيها ذكر اليد مضافة إلى الله تعالى تثبت صفة اليد، وليس في كتاب الله آية تدل على انتفاء وصفه تعالى باليد على حسب الظاهر والحقيقة[2] .

ولنا أن نحتج على ابن تيمية وما زعمه في إجراء النصوص الواردة في اليد على ظاهرها بكلامه وكلام السلف، بما يلي:

1- أن ابن تيمية قد أول اليد في غير موضع من كتبه فها هو ذا يقول في التدمرية في شرح قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ﴾ الذاريات 47. أي: بقوة، وقال سبحانه :﴿وَٱذۡكُرۡ عَبۡدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلۡأَيۡدِ﴾ ص17. أي : ذا القوة ، وليس القوة كالقوة. [3]

ويقول ابن تيمية في بيانه لقول الحق سبحانه: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُ﴾ المائدة 64. مقارنًا بينها وبين قول الله: ﴿وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ﴾ الإسراء 29. المراد: بالبسط الإعطاء والجود، فليس إعطاء الله كإعطاء خلقه ولا جوده كجودهم[4]، وهذا صرف للفظ عن ظاهره، وهو: التأويل الذي أنكره على الأشاعرة، وكان من الواجب عليه أن يجري ذلك في سائر النصوص التي أنكر استحالة خروجها عن ظاهرها؛

(1) يراجع أساس التقديس ص163، إتحاف الكائنات صـ122، مناهل العرفان ج2 ص191.

(2) مجموع الفتاوى ج6 ص367.

(3) التدمرية ص9

(4) التدمرية صـ11.

لأنه هو القائل "إن حكم الأمثال فيما يجوز، وفيما لا يجوز واحد"[1] وقد تأثر ابن تيمية فيما ذكره من معنى للآية الكريمة بما أورده الإمام الطبري فيها[2].

2- أن ما ذهب إليه ابن تيمية من إجراء كافة النصوص في اليد على ظاهرها مخالف لما ورد عن الإمام أحمد في المسألة حيث نفى عن الله سبحانه كل ما يتعلق بلفظ اليد من الجوارح والأبعاض، وأوضح ذلك بقوله "ولا فيما يقتضي ذلك من إطلاق قولهم يد"[3]

2- إن ابن تيمية حينما نسب إلى السلف إجراء اليد على ظاهرها في القرآن الكريم، وعمم ذلك في سائر الآيات، قد خالف منهج السلف إذ ورد عنهم التأويل في بعض الآيات التي ورد فيها ذكر اليد مضافة إلى الله تعالى، من ذلك قول الإمام الطبري في تفسير قول الحق سبحانه (تبارك الذي بيده الملك) تبارك 1. " يعني ملك الدنيا والآخرة وسلطانهما نافذ فيهما أمره وقضاؤه"[4] .

ويؤكد ابن كثير هذا المعنى بقوله: (بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ) أي هو المتصرف في جميع المخلوقات بما يشاء لا معقب لحكمه، ولا يسأل عما يفعل بقهره وحكمته وعدله، ويستشهد الإمام ابن كثير على صحة هذا التأويل بعجز الآية حيث قال الحق سبحانه (وهو على كل شيء قدير) الملك 1.[5] كذلك نجد هذا التأويل عند الإمام الطبري "في قول الحق سبحانه (يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ) الفتح 10. حيث يقول: في الآية وجهان من التأويل أحدهما: يد الله فوق أيديهم عند البيعة؛

(1) موقف السلف من المتشابهات ص32.
(2) تفسير الطبري ج6 ص 193-195.
(3) طبقات الحنابلة ج2 ص291.
(4) جامع البيان ج29 ص2 ط بولاق.
(5)تفسير القرآن العظيم ج4 ص369.

لأنهم كانوا يبايعون الله ببيعة نبيه ﷺ، والآخر قوة الله فوق قوتهم في نصرة رسوله ﷺ ؛ لأنهم حينما بايعوا رسول الله ﷺ على نصرته على العدو "[1] .

فهل خالف ابن جرير الطبري السلف وأنكر اليد حين فسر الآية بهذا التفسير لا سيما الرأي الثاني الذي يعد عين ما قاله به الإمام الرازي وقرره علماء الأشاعرة في المسألة؟.

وكيف يكون ذلك وابن تيمية هو القائل في حق تفسير الإمام الطبري: وأما التفاسير التي في أيدي الناس فأصحها تفسير محمد بن جرير الطبري، فإنه يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة وليس فيه بدعة ولا ينقل عن المتهمين[2].

3- بل إن الطبري وابن كثير قد نقلوا عن السلف في قول الحق سبحانه: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ﴾ الذاريات 47. تفسير اليد بالقوة، ونسبوا ذلك إلى ابن عباس ومجاهد وقتادة والثوري وغير واحد من السلف تفسير اليد [3] .

ويلاحظ أن ما ذكره الإمام الطبري من تأويلات يؤكد صحة ما ذهب إليه الخلف من الأشاعرة لاسيما وإن هذه التأويلات ثبتت قبل ظهور نزعة التأويل عند علماء الأشاعرة، فمن المعلوم أن ابن جرير قد توفى عام 310هـ، ومنهجية التأويل عند الأشاعرة لم تظهر في الغالب إلا في بدايات القرن الخامس الهجري مع ظهور الإمام الجويني الذي توفى عام 478هـ.

5- كذلك نلحظ تعامل ابن تيمية مع النقول عن السلف في مسألة اليد، ثم ينقل عنه قوله: "أما المتقدمون من هذه الأمة فإنهم لم يفسروا ما كتبنا من الآيات والأخبار في هذا الباب"[4] في حين أن الإمام البيهقي له رأي آخر في المسألة لم ينقله ابن تيمية وهو التأويل بما

---

(1) جامع البيان ج26 ص48

(2) مجموع الفتاوى ج13 ص361- 385

(3) جامع البيان ج27 ص6 وكذا تفسير القرآن العظيم ج4 ص237

(4) مجموع الفتاوى ج5 ص 87-88-89.

يدل عليه السياق إذ يقول: "وقد روينا ذكر اليد في أخبار أخرى إلا أن سياقها يدل على أن المراد بها الملك والقدرة والرحمة والنعمة أو جرى ذكرها صلة في الكلام"[1] .

ولله در الشيخ على الطنطاوي رحمه الله حين يقول "إذا كانت اللغات تعجز عن الإحاطة بالمشاعر الإنسانية وتضيق عنها فهي عن أن تحيط بصفات الله أعجز وأضيق، فلا يجوز إذن أن تفهم الكلمات الواردة في آيات الصفات بالمعنى القاموسي، ولا يجوز أن نقول: إن لله يدًا كأيدينا، لقوله تعالى (يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ) الفتح 10. ؛ ولأن معنى اليد في القاموس يدل على ذلك، هذا هو الأساس في فهم آيات الصفات قوله تعالى: (لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ) الشورى 11. ولأن الخالق لا يشبه المخلوق... ولأن هناك آيات دلت على المراد منها آيات أخرى كقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُ﴾ تدل على المراد منها آية: ﴿ وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ ﴾، ويفهم منها أن بسط اليد يراد به الكرم والجود، ولا يستلزم ذلك بل يستحيل أن يكون لله تعالى يدان حقيقيتان كأيدي الناس، وقد جاء في القرآن قوله (بين يدي رحمته) الأعراف 75. و (بين يدي عذاب شديد) سبأ46. والقرآن (لا يأتيه الباطل من بين يديه) فصلت 42. وليس للرحمة ولا للعذاب ولا للقرآن يدان حقيقيتان"[2].

---

(1) الأسماء والصفات ص310.

(2) الشيخ على الطنطاوي تعريف عام لدين الإسلام ص82.

المطلب الثاني

الوجه

أولا: رأي الأشاعرة:

يذكر لنا الإمام البغدادي رأي المشبهة في المسألة فينقل عنهم قولين:

الأول: أن لله وجهًا كوجه الإنسان.

والثاني: أن للحق سبحانه وجهًا هو عضو لكنه ليس كوجه الإنسان، بل هو على خلافه[1].

وإذا أتينا لنتعرف على رأى علماء الأشاعرة بالنسبة للوجه فإننا نجد للإمام الأشعري في المسألة قولين:

الأول: التفويض فهو يثبت لله سبحانه وتعالى وجهًا وفق ما ورد في آياته، يقول سبحانه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ القصص (88) ويقول سبحانه: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ الرحمن 27.

يقول الإمام الأشعري في معرض الاستشهاد بهذه الآية: "فمن سألنا فقال أتقولون إن لله تعالى وجهًا.

قيل له: نقول ذلك خلافًا لما يقوله المبتدعون"[2].

ونقرر هنا أن الإمام الأشعري في إثباته للوجه ينفي الظاهر الموهم حيث أكد على ذلك في اللمع، وقد مر بيان ذلك حال الحديث عن اليد.

كذلك نجد مسلك التفويض بالنسبة للوجه عند الإمام الجويني في النظامية فبعد أن ذكر عددًا من النصوص الموهمة والتي منها قول الحق سبحانه (ويبقى وجه ربك) نجده يقول: وذهب أئمة السلف إلى تفويض معانيها إلى الرب تعالى"[1] .

---

(1) أصول الدين للبغدادي صـ910.

(2) الإبانة ص61.

وقد سبق بيان هذا الرأي وتوجيهه عند إمام الحرمين على أننا نؤكد أن التفويض والتأويل للنصوص الموهمة مسلكان مرضيان عند علماء الأشاعرة على حسب ضرورة العصر وظروفه.

ومن ثم كان التأويل مسلكا ضروريًا كذلك عن الإمام الأشعري، يقول الإمام البغدادي: " وكان شيخنا أبو الحسن الأشعري يقول: لابد من أن يكون لكل عصر من العلماء من يعلم تأويل ما تشابه من القرآن"[2] ، ومن ثم أورد صاحب المواقف للإمام الأشعري قولين في الوجه، فبعد أن ذكر قول الحق سبحانه: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ وقوله سبحانه : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾

قال صاحب المواقف: "الوجه أثبته الشيخ في أحد قوليه وأبو إسحق الاسفراييني والسلف صفة زائدة. وقال في قول آخر "ووافقه القاضي: إنه الوجود"[3] ويرجح صاحب المواقف القول الثاني فيقول: "الوجه وضع للجارحة ولم يوضع لصفة أخرى، بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب، فيتعين المجاز والتجوز به عما يعقل "[4] .

وكما قلنا بأن هذا لا يعد تناقضًا عند الإمام الأشعري، وإنما للتفويض مجاله وظروفه وللتأويل مجاله وظروفه، وعلى هذا فالتفويض في الإبانة كما سبق وأشرنا كان بمثابة رد فعل لانفصاله عن المعتزلة فهو ضرورة في وقته وحينه. من هذا المنطلق لم نعدم التفويض والتأويل في آيات الوجه وغيرها من آيات الصفات عند علماء الأشاعرة، كما سيتبين لنا في مختلف الآيات.

---

(1) النظامية ص32

(2) أصول الدين صـ223.

(3) المواقف ص298.

(4) المرجع السابق صـ 298 ويراجع اد/ عبد العزيز سيف النصر فلسفة علم الكلام في الصفات صـ179 وما بعدها.

ونأخذ على ذلك مثالاً قول الحق سبحانه ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ نجد الإمام الباقلاني وهو ممن تابعوا الإمام الأشعري في الإثبات كما في كتابه التمهيد، نجده يجيز التأويل في الآية، ويقول به في الإنصاف فيقول في معنى الوجه في الآية يعني: ذات ربك "[1].

وعلى هذا كان قول الإمام البغدادي: والصحيح عندنا أن وجهه ذاته، وقوله (ويبقى وجه ربك) معناه ويبقى ربك "[2].

ويستشهد الإمام البغدادي على صحة ما ذهب إليه بأن الحق سبحانه قال: ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ الرحمن 27 بالرفع على اعتبار أنه نعت للوجه، ولو أراد الإضافة لقال "ذي الجلال والإكرام" بالخفض[3] ، ويزيد الإمام الرازي على ذلك بأن الحق سبحانه وتعالى في الآية قد أضاف الوجه إلى نفسه وإضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة[4] ، فدل ذلك على تأويل الوجه المذكور في الآية بما تقدم وإلى هذا ذهب كذلك البيهقي والخطابي[5].

أما الإمام الجويني فقد ذهب إلى أن المراد بالوجه في الآية هو الوجود ونسب هذا الرأي إلى معظم أئمة الأشاعرة، بل نص على أنه هو الرأي الذي ارتضاه الإمام الأشعري[6].

ويستشهد الإمام الجويني على ما ذهب إليه أئمة الأشاعرة وارتضاه شيخه بأن "الموصوف بالبقاء عند تعرض الخلق للفناء هو وجود الباري تعالى" [7]، ومن ثم حمل الوجه في الآية عليه.

(1) الإنصاف صـ ص36.
(2) أصول الدين 110.
(3) المرجع السابق صـ 110.
(4) أساس التقديس صـ 151، 152.
(5) الجامع لأحكام القرآن ج13 صـ322.
(6) المرجع السابق صـ322.
(7)الجامع لأحكام القرآن ج17 صـ165.

وقد اختار الإمام القرطبي هذا الرأي، وقال: وهذا الذي ارتضاه المحققون من علمائنا ابن فورك وأبو المعالي وغيرهم"[1].

أضف إلى ذلك أننا إذا فهمنا هذه الآية في ضوء قول الحق سبحانه: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ذِي ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ٧٨﴾ الرحمن78. يتبين لنا أن الموصوف بالجلال والإكرام هو الله تعالى، وذلك يقتضي أن يكون الوجه كناية عن الذات[2] .

أما قوله سبحانه: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ القصص 88. فقد ذهب الإمام البغدادي أنه مؤول على معنى "بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى"[3]، وذلك خلافًا للمجسمة الذين قالوا: إن كل شيء من الإله يفنى إلا وجهه[4].

أما الإمام الباقلاني فقد ذهب إلى تأويل الوجه في الآية الكريمة بالذات[5] ، وإلى هذا ذهب كذلك الإمام الرازي، ويكون المعنى كما يذكر الإمام الرازي: "لا يبقى غير حقيقة الله، أو غير ذات الله شيء، وهو كذلك. وعلى قول المجسمة يلزم أن تبقى يده التي أثبتها، ورجله التي قال بها"[6]، ولا يبقى إلا مجرد الوجه، وقد التزم بعض حمقى المشبهة ذلك، وهو جهل عظيم[7].

أما قوله سبحانه: ﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ﴾ البقرة 115. يبطل الإمام الرازي أن يكون الوجه في الآية هو العضو المخصوص المتعارف عليه، ويدل على بطلان ذلك:

1- أنا ندرك بالحس أن العضو المسمى بالوجه غير موجود في جميع جوانب العالم.

---

(1) الجامع لأحكام القرآن ج17 ص165.

(2) أساس التقديس ص 154.

(3) أصول الدين ص110.

(4) أصول الدين ص110.

(5) الإنصاف ص36.

(6) أصول الدين ص110.

(7) مفاتيح الغيب ج15، ص184.

2- وأيضًا لو حصل ذلك العضو في جميع جوانب العالم لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في أمكنة كثيرة، وهذا لا يقوله عاقل[1].

ومن ثم وجب التأويل للآية.

والتأويل لها من وجوه كما ذهب ابن فورك والإمام الرازي منها:

1- المراد بالإضافة في الآية الخلق والإيجاد على سبيل التشريف، فقوله: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ أي فثم وجهه الذي وجهكم إليه؛ لأن المشرق والغرب له بوجهيهما، والمقصود من القبلة إنما يكون قبلة لنصبه تعالى إياها، فأي وجه من وجوه العالم المضاف إليه بالخلق والإيجاد نصبه وعينه فهو قبلة.

2- أن يكون المراد من الوجه القصد والنية، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا﴾ الأنعام 79.

4- أن يكون المراد منه فثم مرضاة الله ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ الإنسان 9. يعني لرضوان الله، ووجه الاستعارة أن من أراد الذهاب إلى الإنسان فإنه لا يزال يقرب من وجهه وقدامه، فكذلك من يطلب مرضاة أحد فإنه لا يزال يقرب من مرضاته، فبهذا سمى طلب الرضا بطلب وجهه[2].

وعلى هذا فمآل الوجه في الآية القبلة التي يعبد بها الله، أو الرحمة والنعمة وطريق الثواب والتماس مرضاة الله.

أما قوله سبحانه: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ﴾ الروم38. فلا يمكن حمله كذلك على الظاهر، بل المراد من الوجه الرضا أي كونه تعالى راضيًا عنهم، ويعلل الإمام الرازي هذا التأويل بأن وجه الله تعالى على مذهب من أثبته قديم أزلي، والقديم الأزلي لا يراد؛ لأن الشيء الذي يراد

---

(1) أساس التقديس ص153، 154.

(2) مفاتيح الغيب ج2 ص448 والجامع لأحكام القرآن ج2 صـ 83.

معناه أنه يراد حصوله ودخوله في الوجود، وذلك في القديم الأزلي محال، ومن هنا حمل الوجه على رضا الله عنهم لا على الجارحة المخصوصة.

وفي هذا السياق كان قول الحق سبحانه: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ الإنسان 9. وقوله: ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٢٠﴾ الليل 20. فقد وردت الآية الأولى في علي رضي الله عنه، ووردت الآية الثانية في حق أبي بكررضي الله عنه، وقد دلت الآيتان على أن كل واحد منهما، إنما فعل ما فعل لوجه الله، فالمراد من الكل رضا الله تعالى[1]

ويلاحظ على ما ذكره علماء الأشاعرة في صفة الوجه تفويضًا وتأويلاً أنهم لم يخرجوا عن مسلك السلف فيها فقد ورد عن مجاهد والضحاك وأبي عبيدة تأويلهم لقول الله سبحانه ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ أي: قبلة الله[2] . كذلك ورد عنهم في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ أي: إلا هو[3] . كذلك نقل ما تقدم من تأويل للوجه عن الإمام الشافعي فيما حكاه المزني عنه[4]. ونقل كذلك عن الإمام البخاري في تفسير قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ قال: إلا ملكه، أو إلا ما أريد به وجه الله[5] ، والمتتبع لما ذكره الإمام الطبري وابن كثير فيما تقدم من آيات الوجه يجد علماء الأشاعرة وقد داروا في فلكه تفويضًا وتأويلاً[6]

---

(1) مفاتيح الغيب ج16 ص462 وكذا أساس التقديس ص156، 155.

(2) جامع البيان ج1 ص402 وكذا الأسماء والصفات ص309.

(3) دفع شبة التشبيه ص113.

(4) الأسماء والصفات صـ309.

(5) فتح الباري ج8 ص364.

(6) جامع البيان ج7 ص206، ج 15 صـ 154، ج29 صـ 130 وكذا تفسير ابن كثير ج3 صـ 403.

موقف ابن تيمية من إضافة الوجه لله تعالى:

أسلفنا أن ابن تيمية قد أسس رأيه في الصفات الخبرية على نفي المجاز، وإثبات الحقيقة اللغوية للألفاظ الموهمة، وتجويز قيام الحوادث بذات الله تعالى، في ضوء هذا نستطيع أن نفهم نصوص ابن تيمية في إضافة الوجه لله تعالى وغير ذلك.

فنراه في الأكملية يثبت الحركات الحادثة موضحًا أن نفي ذلك هو مسلك أهل البدع، ومن جملة ذلك إقبال الله تعالى بوجهه، فالإقبال بالوجه يفهم على ظاهره في ضوء نفي ابن تيمية للمجاز، وهذا الإقبال للوجه وإن كان فيه نوع من الحركات الحادثة إلا أن ابن تيمية يرى أنه لا بأس بذلك ما دام يثبت لله كمالاً.

يقول ابن تيمية : "إذا قدرنا موصوفين بهذه الصفات:

أحدهما: يقدر على التصرف بنفسه فيأتي ويجيء وينزل ويصعد ونحو ذلك من أنواع الأفعال القائمة به.

والآخر: يمتنع ذلك منه... .

كان هذا القادر على الأفعال التي تصدر عنه أكمل ممن يمتنع صدورها عنه.

وكذلك إذا قُدر اثنان أحدهما يقدر أن يفعل بيديه ويقبل بوجهه، والآخر لا يمكنه ذلك؛ إما لامتناع أن يكون له وجه ويدان؛ وإما لامتناع الفعل والإقبال عليه باليدين والوجه كان الأول أكمل[1].

وهنا أحس ابن تيمية أن تصويره للمسألة على هذا النحو يُلزِمُه القول بقيام الحوادث بذات الله.

ومن ثم نراه يضع عنوانًا يقول فيه: "المراد بالأعراض والحوادث وأنها من الكمال[2]" ثم يقول تحت هذا العنوان: "وإذا قيل قيام هذه الأفعال يستلزم قيام الحوادث به كان كما إذا قيل قيام الصفات به يستلزم قيام الأعراض به، والأعراض والحوادث لفظان مجملان.... فإن

(1) الأكملية صـ 36، 38.

(2) الأكملية صـ36.

أريد بذلك ما يعقله أهل اللغة من أن الأعراض والحوادث هي الأمراض والآفات فهذه من النقائص التي تنزه الله عنها، وإن أريد بالأعراض والحوادث اصطلاح خاص، فإنما أحدث ذلك الاصطلاح من أحدثه من "أهل الكلام"، وليست هذه لغة العرب ولا لغة أحد من الأمم، لا لغة القرآن ولا غيره، ولا العرف العام، ولا اصطلاح أكثر الخائضين في العلم، بل مبتدعوا هذا الاصطلاح هم من "أهل البدع" المحدثين في الأمة الداخلين في ذم النبي ﷺ، وبكل حال مجرد هذا الاصطلاح وتسميته هذه أعراضًا وحوادث لا يخرجها عن أنها من الكمال الذي يكون المتصف به أكمل ممن لا يمكنه الاتصاف بها، أو يمكنه ذلك ولا يتصف بها.

وأيضًا: فإذا قدر اثنان: أحدهما موصوف بصفات الكمال التي هي أعراض وحوادث على اصطلاحهم كالعلم والقدرة والفعل والبطش .

والآخر: يمتنع أن يتصف بهذه الصفات التي هي أعراض وحوادث.

كان الأول أكمل، كما أن الحي المتصف بهذه الصفات أكمل من الجمادات[1] . ولعلنا نلحظ أن ابن تيمية لم ينف المعنى الحسي الحدوثي للإتيان والمجئ والفعل باليد والإقبال بالوجه، وإنما نفي تفسير الحادث هنا بالمرض والآفة. وأكد ذلك بأن خلو الذات عن هذه الحركات الحادثة والمعاني الحسية إنما هو عجز وآفة تتنزه عنها الذات العلية؛ إذ إن هذه الأمور الحسية الحادثة كمال بالنسبة ل،ه وبهذا فقد جعل النقص كمالا! .

ثم نجد ابن تيمية في إثباته للوجه يستشهد بقول الحق سبحانه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ القصص 88.

ثم يعلق على هذه الآية بما ذكره أبو سليمان الخطابي بقوله: "فأما ما سألت عنه من الصفات ما جاء منها في الكتاب والسنة، فإن مذهب السلف إثباتها وإجراؤها على ظواهرها ونفي الكيفية عنها".

---

(1) الأكملية ص36، 37.

ولست أدري ماذا يفيد قولنا بلا كيف وقد أثبتنا الظاهر وفق الحقيقة اللغوية، هذه الحقيقة اللغوية التي يتمسك بها شارح العقيدة الواسطية لدى تناوله لآيات الوجه في القرآن الكريم، فيقول: والنصوص في إثبات الوجه من الكتاب والسنة لا تحصى كثرة، وكلها تنفي تأويل المعطلة الذين يفسرون الوجه بالجهة أو الثواب أو الذات، والذي عليه أهل الحق أن الوجه صفة غير الذات.. ولو لم يكن لله عز وجل وجه على الحقيقة لما جاز استعمال هذا اللفظ في معنى الذات "(1).

وهذا الكلام غير مسلم لقائله لما يلي:

1- أن علماء الأشاعرة عندما أولوا آيات الوجه أسعفوا تأويلهم بالدليل والبرهان من النقل والعقل واللغة.

2- أن إثبات الوجه على أنه غير الذات، وهو في الوقت ذاته على الحقيقة ألا يفضي ذلك إلى التركب؟ .

ثم نجد ابن تيمية يثبت الوجه وغيره كأعضاء وأركان للذات العلية، فعلماء الأشاعرة عندما تناولوا الوجه بالحديث وغيره رأوا أنه معنى يقوم بالذات.

أما ابن تيمية فقد ذهب إلى أن الوجه عين الذات، وهذا هو مذهب الكرامية والمجسمة.

يقول ابن تيمية بعد أن نسب كون الوجه عين الذات إلى السلف وأهل الحديث: " وعلى القولين سواء كانت صفات عينية أو معنوية، فيقال: من المعلوم أن الموجودات في حقنا إما أجسام كالوجه واليد، وإما أعراض كالعلم والقدرة فإن كان من أهل الإثبات فهم متفقون على أن العلم والقدرة ثابت لله على خلاف ما هو ثابت للمخلوق، وإن لم يكن في ذلك نفي لحقيقته ولا تمثيل له بالمخلوق، فكذلك إذا قالوا في هذه الصفات إنا نثبتها على خلاف ما هو ثابت للخلق "(2).

(1) شرح العقيدة الواسطية صـ60.

(2) بيان تلبيس الجهمية ج1 ص76.

وعلى هذا فأهل الإثبات قالوا إن الوجه وغيره من الصفات الخبرية ثابت لله على أنه عين، وبعض الذات، ومن الذات، وقال: إنها ليست مماثلة لأوجه المخلوقات التي هي أيضًا عين، وبعض ذواتها ومنها.

وهذا الكلام وإن استلزم التجسيم الحقيقي ونسبة الأعضاء لله تعالى إلا أن ابن تيمية يقبلها ومن ثم قال بعد ذلك مباشرة: أولاً: فرق بين ثبوت ما هو عرض فينا مع كونه غير مماثل للأعراض، وبين ما هو جسم فينا مع كونه غير مماثل للأجسام"(1) .

وعلى هذا فإذا ما قلنا: إذا كانت يدنا عينًا ووجهنا عينًا، وهكذا فهذا هو المفهوم من الأعضاء والأركان والأعضاء، ومع ذلك فإن ابن تيمية يرى أن إثبات ما تقدم لا يقتضي مماثلة الله مع المخلوقات.

ثم نجد ابن تيمية يذكر رأي الإمام الرازي في المسالة، والذي يبين فيه أن حمل الوجه على المعنى المتقدم أمر لا يقبله العقل، ولا يسوغ إلا على مذهب من التزم الأجزاء والأبعاض من الحنابلة، ثم قالوا نثبت هذا المعنى لله على خلاف ما هو ثابت للخلق فأثبتوا لله وجهًا بخلاف وجوه الخلق، وهذا أمر لا يقبله الوهم والخيال(2).

هذا هو اعتراض الإمام الرازي كما أورده ابن تيمية رحمه الله، ومن ثم يدفعه ابن تيمية من خلال أن أعضاء الله ثابتة له بيد أنها لا تقبل الانفصال كأعضاء المخلوق. يقول ابن تيمية : "فإذا كان هذا قولهم فمعلوم أن هذا القول الذي حكاه هو قول من يثبت هذه بالمعنى الذي سماه هو أجزاء وأبعاض، فتكون هذه صفات قائمة بنفسها كما هي قائمة بنفسها في الشاهد، كما أن العلم والقدرة قائم بغيره في الغائب والشاهد، ولكن لا تقبل التفريق والانفصال كما أن علمه وقدرته لا تقبل الزوال عن ذاته، وإن كان المخلوق يمكن مفارقة ما هو قائم به وما

(1) المرجع السابق ج1 صـ76.
(2) تلبيس الجهمية ج1 صـ76.

هو منه، يمكن مفارقة بعض ذلك بعضًا، فجواز ذلك على المخلوق لا يقتضي جوازه على الخالق "[1].

وهكذا قرر ابن تيمية إثبات الوجه لله سبحانه كعضو لا يقبل الانفصال عن الذات.

وصف الوجه بالصورة عند ابن تيمية ومن شايعه:

جاء في بعض الأحاديث الصحيحة إضافة الصورة إلى ضمير يوهم عودته على الله عز وجل مع ما فيها من ظهور الإشارة إلى عودته على ابن آدم من ذلك قول النبي ﷺ الذي رواه أبو هريرة إذا قاتل أحدكم أخاه فليتجنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته "[2].

ولا يكاد يخفى أن في هذا الحديث وغيره عود الضمير على المضروب وأن وجه آدم شبيه وجه بنيه، وقد نص على بيان ذلك بعض المحدثين كابن خزيمة وابن حبان والبيهقي بيد أن التيميين أرادوا أن تكون الهاء في لفظ (صورته) لله عز وجل، ويتبين ذلك بأن جعلوا الرحمن محل الهاء كما تقول "إن الرحمن خلق آدم على صورته، وقد وصف ابن قتيبة من زعم ذلك بأنهم ارتكبوا قبيحًا من الخطأ[3].

واستشهدوا على ذلك بما أخرجه ابن أبي عاصم بسنده عن الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن عطاء عن ابن عمر قال، قال رسول الله ﷺ لا تقبح الوجوه فإن ابن آدم خلق على صورة الرحمن "[4]. والواقع أن ابن خزيمة قد أعله بثلاث علل قادحة فحبيب ابن أبي ثابت وصف بأنه مدلس، وكذلك الأعمش، كما أنه خولف في إسناده[5] من قبل سفيان الثوري فقال عن حبيب بن أبي ثابت عن عطاء مرسلاً. أضف إلى ذلك علة رابعة وهي الاضطراب

---

(1) المرجع السابق صـ 91 ويراجع هذا المعنى في الوجه واليد في التدمرية صـ25.

(2)صحيح مسلم رقم 2612.

(3) تأويل مختلف الحديث صـ 219.

(4) أخرجه ابن عاصم في السنة رقم 517 وابن خزيمة في التوحيد صـ38 والطبراني في المعجم الكبير رقم 13580 وغيرهم.

(5) التوحيد صـ27 والسنة بتحقيق الألباني ج1 ص 277.

في المتن حيث أخرجه ابن أبي عاصم وغيره من طريق الأعمش بلفظ "لا تقبح الوجه فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته"(1)

فهذه الرواية تكالبت عليها علل أربعة، لو قدر أن تقوم لها قائمة مع هذه العلل فلا تقوى على مقاومة قواطع التنزيه التي تمنع من إثبات الصورة للرحمن، فكيف إذا كانت هذه الصورة على صورة آدم. فمن المعروف أن الصورة في لغة العرب يراد بها الهيئة، وقال عنها الراغب هي هيئة منفردة يتميز بها الموجود(2) ،كما أن الصورة تقتضي التركيب كما نبه القرآن الكريم على ذلك في قوله سبحانه: ﴿فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ الانفطار 8. والتركيب من لوازم الجسم الذي قطع العقل والنقل بنفيها عن الباري سبحانه.

بيد أن ابن تيمية ومن شايعه لم يرتضوا ما تقدم فاهتموا بهذه المسألة استنادًا إلى هذا الحديث الذي اجتمعت عليه القوادح، حتى قال د/حمود التويجري في كتابه "عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن" _الذي قدم له الشيخ عبد العزيز بن باز _:"وهذا نص صريح في أن الله خلق الإنسان على صورة وجهه الذي هو صفة من صفات ذاته، وهذا النص لا يحتمل التأويل(3) " .

ولست أدري أي معنى لعد الوجه صفة، وهو يعلن الخبر نصًا صريحًا في أن الله خلق على صورة الوجه جارحة ووجهًا من المخلوق ذا صورة، بل أي معنى في عده وجه الله صفة مع أنه وجه له صورة، صور عليها آدم. ثم نراهم يذكرون في الدفاع عن هذا الأثر شاهدين من مرويات المحدثين وآخر من العهد القديم:

أما الشاهد الأول: فهو ما أخرجه عبد الله بن أحمد بسنده عن رسول الله ﷺ أنه قال: "إذا قاتل أحدكم فليجنب الوجه، فإنما صورة الإنسان على وجه الرحمن تبارك وتعالى"(4) .

---

(1) السنة رقم 512 ج1 وأخرجه الدارقطني في الصفات صـ45.

(2) مفردات القران صـ290، مقاييس اللغة ج3 ص320.

(3) عقيدة أهل الإيمان صـ31

(4) السنة ج2 صـ1243.

وهذا لا يصلح شاهدًا لضعف إسناده إذ إن فيه عبد الله بن لهيعة وقد نص الذهبي على تضعيفه[1] ، كما أنه منكر المتن؛ نظرًا لمخالفته المحفوظ عن أبي هريرة من طرق بعضها في الصحيح كما تقدم.

وأما الشاهد الثاني: فهو ما أخرجه ابن أبي عاصم بسنده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ : إذا قائل أحدكم فليتجنب الوجه؛ فإن الله تعالى خلق آدم على صورة وجهه"[2] .

وهذا الحديث إسناده حسن لكن لا ينفعه هذا الحسن؛ لأنه مخالف للمحفوظ فهو شاذ المتن أيضًا[3] .

وأما شاهد العهد القديم والذي استشهد به التويجري – والذي ينبهنا إلى أثر التجسيم في عقائد أهل الكتاب– فهو أن الله عز وجل لما خلق السماء والأرض قال: نخلق بشرًا بصورتنا فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه[4] .

والعجيب أن التويجري بعد الاستشهاد به يقول: "وفيما ذكرته من نص التوراة أبلغ رد على من تأول حديثي ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهما"[5] وزاد التويجري توثيقًا مذكرًا بقول الله سبحانه: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ ﴾ المائدة صـ44.

ثم نراه ينقل هذا الاستشهاد عن ابن تيمية فيقول: وأيضًا هذا المعنى عند أهل الكتاب من الكتب المأثورة عن الأنبياء كالتوراة فإن في السفر الأول منها "سنخلق بشرًا على صورتنا يشبهنا"[1] .

---

(1) ميزان الاعتدال ج4 صـ167.

(2) السنة ج1 صـ227.

(3) قال الألباني في هامش الشنة ج1 صـ 227 المحفوظ في الطرق الصحيحة على صورته وفي سنده سعيد بن أبي عروبة قد خولف في إسناده أيضًا عن قتادة فقال المثنى لابن سعيد عن قتادة عن أبي أيوب عن أبي هريرة مرفوعًا باللفظ على صورته أخرجه مسلم 732 وأحمد 2519.

(4) عقيدة أهل الإيمان ص 31 وهذا النص في سفر التكوين ص2.

(5) عقيدة أهل الإيمان ص31 وقد مر ذكر حديث أبي هريرة.

وقد عزى هذا النقل عن ابن تيمية إلى جزء مازال مخطوطا من كتابه تلبيس الجهمية زعم أنه موجود في جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض[2] ، وقد ندب طلاب العلم على تحقيقه.

ونقل منه أيضًا قول ابن تيمية بعد ذكر النهي عن ضرب الوجه في الحديث "يدل على أن المانع هو مشابهة وجهه لصورة الله"[3].

وقوله: "ويقتضي أن شبه الوجه بالصورة هو المانع من تقبيح الوجه"[4] وقوله "جعل مجرد المشابهة لوجه الله مانعة[5].

ويأتي د/حمد بن عبد المحسن ليقوي النقل السابق بقوله في هامش الفتوى الحموية ناقلاً عن ابن تيمية من مخطوطه نقد أساس التقديس بجامعة الإمام: "والكلام على ذلك أن يقال هذا الحديث لم يكن بين السلف من القرون الثلاثة نزاع في أن الضمير عائد إلى الله، وسياق الأحاديث كلها تدل على ذلك، ولكن لما انتشرت الجهمية في المائة الثالثة جعل طائفة الضمير فيه عائدا إلى غير الله تعالى، حتى نقل ذلك عن طائفة من العلماء المعروفين بالعلم والسنة في عامة أمورهم كأبي ثور وابن خزيمة وأبي الشيخ الأصفهاني وغيرهم، ولذلك أنكر عليهم أئمة الدين وغيرهم من علماء السنة[6].

بل وذكر المؤلف العديد من النصوص عن ابن تيمية التي تبدع من تأول الحديث كما فعل ابن خزيمة وينفي كون صورة آدم وبنيه على صورة الله، بل ذكر أيضًا أن الصورة صفة أثبتها أهل السنة لله بالعديد من الأحاديث[7].

---

(1) عقيدة أهل الإيمان صـ114.

(2) المرجع السابق ص114 وبيان تلبيس الجهمية ج5 ص538.

(3) بيان تلبيس الجهمية ج5 ص538.

(4) عقيدة أهل الإيمان ص114.

(5)المرجع السابق ص126.

(6) ابن تيمية نقد أساس التقديس مخطوط (3)/208- 209 بجامعة الملك سعود رقم 2590/3 نقلا عن الفتوى الحموية ص424.

(7) الفتوى الحموية الكبرى ص423، 424.

والواقع أن ما استدل به من أحاديث لا تشهد لما ذهب إليه عند من له أدنى مسحة من عقل أو فكر.

والواقع أن ابن تيمية أمعن في الدفاع عما ورد في سفر التكوين على أنه نص إلهي يثبت من خلاله خلق آدم على هيئة وجه الله فيقول ردًا على بعض الفلاسفة في درء التعارض:" ثم أعجب من هذا كله أنكم تقولون الفلسفة هي التشبه بالإله على قدر الطاقة... فإذا كان في التوراة إنا سنخلق بشرًا على صورتنا يشبهنا أو نحو هذا، فغايته أن يكون الله خالقًا لمن يشبهه بوجهه، وأنتم قد جعلتم العبد قادرًا على أن يتشبه بالله بوجهه، فإن كان التشبه بالله باطلاً من كل وجه، ولا يمكن الموجود أن يشبهه بوجه من الوجوه، فتشبيهكم أنكر من تشبيه أهل الكتاب؛ لأنكم جعلتم العبد قادرًا على أن يتشبه بالرب، وأولئك أخبروا عن الرب أنه قادر على أن يخلق ما يشبهه. فكان في قولكم إثبات التشبيه وجعله مقدورًا للعبد. وأولئك مع إثبات التشبيه إنما جعلوه مقدورًا للرب، فأي الفريقين أحق بالذم والملام؟ أنتم أم أهل الكتاب إن كان مثل هذا التشبيه منكرًا من القول وزورا؟ وإن لم يكن منكرًا من القول وزورا فأهل الكتاب أقوم منكم؛ لأنهم تبعوا ألفاظ النصوص الإلهية التي أثبتت مقدورًا لرب البرية، وأنتم ابتدعتم ما ابتدعتم بغير سلطان من الله[1] ".

وهنا لا بد أن نشير إلى خلط ابن تيمية في فهمه، ففرق بين التشبيه في هذا الاستعمال الذي ذكره عن الفلاسفة، وبين التشبيه المستلزم للتجسيم فمن تشبه بكريم واقتدى به في الكرم لا يلزم من ذلك أن يكون له شبيهًا في الكرم فضلا عن سائر وجوه الشبه التي فهم ابن تيمية أنها لازمة التشبه، فهذا القول ليس إثباتًا للتشبيه كما وصفه ابن تيمية، ثم كيف يسكت ابن تيمية عن عد إثبات التشبيه مقدورًا للرب، وكيف يزخرف هذا القول، ولا يبين ما فيه من الجرأة على الله إن كان لا يرضاه ولا يعتقد بجوازه، وهل نهنأ ونفرح بأهل الكتاب من وصفهم بإتباع ألفاظ النصوص الإلهية التي أثبتت ما أثبتت مقدورًا للرب.

(1) درء التعارض ج5 ص82، 84.

ويستمر ابن تيمية في ركوب كل صعب وقبيح مدافعًا عن هذا الحديث الضعيف المنكر حتى لو تطلب ذلك الدفاع عن أهل الكتاب بما يعتقدون من تجسيم فيقول في ذلك: "إن النبي ﷺ قد ظهر وانتشر ما أخبر به من تبديل أهل الكتاب، وتحريفهم وما أظهر من عيوبهم وذنوبهم وتنزيهه لله عما وصفوه به من النقائص والعيوب كقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ آل عمران 15 وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ المائدة 64.

لو كان ما في التوراة من الصفات التي تقول النفاة إنها تشبيه وتجسيم فإن فيها من ذلك ما تنكره النفاة وتسميه تشبيهًا وتجسيمًا، بل فيها إثبات الجهة وتكلم الله بصوت وخلق آدم على صورته وأمثال هذه الأمور، فإن كان هذا مما كذبته اليهود وبدلته كان إنكار النبي ﷺ لذلك وبيان ذلك أولى من ذكر ما هو دون ذلك، فكيف وللنصوص موافق للمنصوص في التوراة فإنك تجد عامة ما جاء به الكتاب والأحاديث في الصفات مطابقًا لما ذكر في التوراة والنصارى... يشبهون المخلوق بالخالق في صفات الكمال واليهود تشبه الخالق بالمخلوق في صفات النقص، ولهذا أنكر القرآن على كل من الطائفتين ما وقعت فيه من ذلك، فلو كان ما في التوراة من هذا الباب، لكان إنكار ذلك للهدي من أعظم الأسباب، وكان فعل النبي ﷺ والصحابة والتابعين ذلك من أعظم الثواب، ولكان النبي ﷺ ينكر ذلك من جنس إنكار النفاة، فيقول إثبات هذه الصفات يقتضي التجسيم والتجسيد والتشبيه والتكييف والله منزه عن ذلك، فإن عامة النفاة إنما يرددون هذه الصفات بأنها تستلزم التجسيم- ومن المسلمين وأهل الكتاب من يقول بالتجسيد- ، فلو كان هذا تجسيمًا وتجسيدًا يجب إنكاره لكان الرسول ﷺ إلى إنكار ذلك أسبق وهو به أحق وإن كان الطريق إلى نفي العيوب والنقائص ومماثلة الخالق لخلقه هو ما في ذلك من التجسيد والتجسيم كان إنكار ذلك بهذا الطريق المستقيم، كما فعله من أنكر ذلك بهذا الطريق هو الصراط المستقيم[(1)] .

---

(1) درء التعارض ج7 ص86 وما بعدها.

وهذا الكلام من ابن تيمية بَيِّنُ الخطأ والشطط لما يلي:

1- يلزم ابن تيمية بهذا أن العهد القديم الذي كان بين أيدي اليهود زمن النبي ﷺ وما حواه من إثبات الجهة وتكلم الله بالصوت وخلق آدم على صورة وجهه وأمثال هذه الأمور ليس مما كذبته اليهود؛ لأنه لو كان كذلك لأنكره النبي ﷺ ، أما ولم يرد عن النبي إنكار له فهو حق اليقين وعينه بزعم ابن تيمية ، أضف إلى ذلك أنه ليس في العهد القديم مما يسميه النفاة تجسيمًا، إذ لو كان فيه لوجب إنكاره، وإذا كان الخبر لم يأت بإنكاره عليهم دل ذلك على عدم وجود التجسيم لديهم كما يرى ابن تيمية .

2- بل إن هذا الإلزام السابق لا حاجة إليه مع تصريح ابن تيمية بأن عامة ما جاء به الكتاب وجاءت به السنة في الصفات ليس موافقًا لما ذكر في العهد القديم فحسب بل هو مطابق له.

3- إن من البين في آيات القرآن الكريم تكلفها بالإنكار على اليهود فيما وقعوا فيه من تشبيه الخالق بالمخلوق وإلحاق صفات النقص بالذات العلية فكيف يصح هذا القول من ابن تيمية.

5- تحدث ابن تيمية عن مطابقة نصوص الصفات في الكتاب والسنة لنصوص التوراة، وهي مطابقة بين نصوص الوحي التي جاءت على أرفع أساليب العربية تعبيرًا وبيانًا مع نصوص العهد القديم المحرف، والذي كتب بأيدي أحبار اليهود، فهذه المطابقة لا يمكن أن ترفع من رتبة كلام هؤلاء الأحبار العبري إلى رتبة نصوص الكتاب العربي المبين، وإنما حاصلها كما فهم ابن تيمية ومن شايعه أن نبتغي تفسير آيات الذكر الحكيم بمحكم تجسيم أهل الكتاب، ومسألة خلق آدم على صورة وجه الله أصدق مثال على هذا الصنيع، فقد سبق ما في حديث رسول الله ﷺ من الاحتمال في عود الضمير إلى البشر، ولكن ابن تيمية ومن شايعه استعانوا بنص من سفر التكوين قطعوا فيه هذا الاحتمال، وهو في نظرهم نص صريح لا تطرق للتأويل إليه كما وصفوه بذلك، فحصل من مجموع متشابه السنة ومحكم نص سفر

التكوين قطعهم بإثبات خلق آدم على صورة وجه الله، وهذا هو إلحاق المتشابه بمحكم التجسيم في عرفهم ونظرهم.

ومما يؤكد هذا أن ابن قتيبة عندما تعرض للحديث السابق ذكره عن أبي هريرة يذكر له تأويلا تنزيهيا يليق بذات الله، ولكن نص سفر التكوين يجعله يعود عن هذا التأويل التنزيهي قائلا: "ولست أحتم بهذا التأويل على هذا الحديث، ولا أقضي بأنه مراد رسول الله ﷺ فيه لأني قرأت في التوراة أن الله جل وعز لما خلق السماء والأرض قال: نخلق بشرًا بصورتنا، فخلق آدم من أدمة الأرض، ونفخ في وجهه نسمة الحياة".[1]

6- وإذا أتى ابن تيمية إلى نصوص التوراة ليقيم ميزانه الذي ارتضاه للأخذ بها أو المخالفة لها من حيث وجود نصوص السنة التي تدل على ما فيها نفيًا وإثباتًا، فإنه لن يجد لكل نص في التوراة شاهدًا من السنة على تكذيبه. والواقع أنه ليس بحاجة إلى هذا البيان التفصيلي مع ظهور الشهادة على اليهود بتحريف الكتاب والكذب على الله ووصفه بالفقر وغيره، ومع بيان انحطاطهم عن التنزيه، ورغبتهم مع وجود نبيهم بين ظهرانيهم عبادة العجل وطلبهم منه أن يجعل لهم آلهة فمن كان هذا حال سلفه والأنبياء بينهم ومعجزات الله رائية لهم كيف يكون الحال مع الذين أتوا من بعدهم ممن كتبوا التوراة بأيديهم؟

ومن ثم لا يلزم التكذيب التفصيلي، وإنما يلزم لو كان هناك إقرار بصحة جملته، أو كان مسكوتًا عنه بالكلية، وكان ما فيه من الباطل مما يخفى على أولي العلم من أصحابه وغيرهم.

ولعل من أكثر الأشياء دلالة على تهافت وتحريف وتأليف العهد القديم ما كتبه السمؤال بن يحيى وكان يهوديًا فمن الله عليه بالإسلام فكتب كتابه (إفحام اليهود)[2] ليبين فيه ما عليه من تهافت وتحريف.

(1) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص220 والتأويل أن الله تعالى خلق آدم في الجنة على صورته في الأرض.

(2) يراجع السموأل بن يحيى، إفحام اليهود ص132 وما بعدها تح د/ محمد عبد الله الشرقاوي ط دار الجيل بيروت.

بل إن ابن تيمية عندما تعرض لتأويل ابن عقيل لحديث "خلق الله آدم على صورته" وقوله إن إطلاق الصورة عليه سبحانه تصريح بتكذيب القرآن، وكفى بذلك محوجًا إلى التأويل، وليس هذا ما يمكننا أن نقول فيه صورة لا كالصور؛ لأنه عزاها إلى صورة محسوسة هي صورة آدم، فإن كان على صورة الله في نفسه لكان كل آدمي على صورة الله، والله سبحانه على صورته، وقد أكذب الله من قال ذلك، وأطلقه عليه بقوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ فلا يكون مثلاً لله"[1]. فماذا كان تعليق ابن تيمية على ذلك ؟:

يقول ابن تيمية: "... وهذا لفظ ابن عقيل وهو مثل كلام المؤسسة ونحوه من الجهمية"[2]. بل يصف ابن عقيل الذي رام التنزيه بكلامه السابق بأنه من الذين لا يثبت أحدهم على مقام بل هم كثيرو الاضطراب"[3]

بل إن المحقق لكتاب تلبيس الجهمية يقول عن ابن عقيل ما نصه: وابن عقيل –سامحه الله قد ذكر عنه أن تاب بمحضر من علماء وقته من هذه الأقوال، فهو بريء مما يوجد بخطه أو ينسب إليه من التأويلات والأقوال المخالفة للكتاب والسنة"[4].

ولكن ما الموافق للكتاب والسنة في زعم ابن تيمية ؟ .

يقول ابن تيمية :"إن الله خلق آدم على صورته صريح في أنه أراد صورة نفسه لا قدرته وملكه"[5].

وهذا الشطط من ابن تيمية قد شجع المعاصرين ممن ناصروه بحق وباطل أن يقولوا بشناعات لا تليق بتنزيه الله تعالى ومن ثم كان قول أحدهم بعد أن استشهد بما ذكره ابن تيمية بنص العهد القديم السابق:" وإذا كان حديث الصورة مما يغيظه فليغظ بما في معناه كقوله

---

(1) بيان تلبيس الجهمية ج5 ص576 تح ط جامعة الإمام.

(2) المرجع السابق ج5 صـ576.

(3) المرجع السابق صـ 573.

(4) المرجع السابق ج5 صـ 573، 574 وعزاه إلى طبقات الحنابلة ج2 صـ 209.

(5) المرجع السابق ج5 صـ 484.

تعالى: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ٢٧﴾ الرحمن 27. وقوله: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ٣٩﴾ طه 39[1] فأي تشبيه أصرح من إثبات صورة لله عز وجل على صورة آدم مع الاستشهاد له بما ورد في العهد القديم، وبما جاء في إضافة العين والوجه لله سبحانه .

وإذا لم يكن إثبات وجه وعين مع صورة على صورة آدم تشبيهًا، فكيف يكون التشبيه؟!!!

التزام ابن تيمية بالتأويل في بعض آيات الوجه:

والعجيب أن ابن تيمية مع نصه على إجراء الظواهر الموهمة على حقيقتها نراه يلجأ إلى التأويل في بعض الآيات، بل إنه يشارك الإمام الرازي –وهو الذي ذمه حال حديثه عن ابن عقيل تأويله لحديث الصورة يشاركه الرأي في تأويل هذه الآيات.

يقول ابن تيمية في بيانه لقول الحق: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾: تفسير الآية بما هو منقول ومأثور عن من قاله من السلف والمفسرين من أن المعنى كل شيء هالك إلا ما أريد به وجهه، فإنه ذكر ذلك بعد نهيه عن الاشتراك وأن يدعو معه إلها آخر.

وقوله (لا إله إلا هو) البقرة 225. يقتضي أظهر الوجهين وهو: أن كل شيء هالك إلا ما كان لوجهه من الإيمان والأعمال وغيرها، روي عن أبي العالية قال إلا ما أريد به وجهه، وعن جعفر الصادق : إلا دينه، ومعناهما واحد.

وقد روى عن عبادة بن الصامت قال: "يجاء بالدنيا يود القيامة فيقال: ميزوا ما كان لله منها. قال: فيماز ما كان لله منه، ثم يؤمر بسائرها فيلقى في النار.

وعن مجاهد.. ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾.. قال: إلا هو . وعن الضحاك: كل شيء هالك إلا الله[2] .

وظاهر هنا في تأويل ابن تيمية أثر الإمام الطبري وابن كثير في تفسيرهما للآية[3].

---

(1) عبد الرازق حمزة ظلمات أبي رية صـ 148 ج 1 المطبعة السلفية.

(2) بيان تلبيس الجهمية 1/580، 581 ط مؤسسة قرطبة.

(3) جامع البيان ج 2 صـ 82 وتفسير القرآن العظيم ج 3 صـ 403.

أما قوله تعالى (فثم وجه الله) فقد تأول ابن تيمية الوجه بالجهة والقبلة، وقال : أي جهة الله ، وقبلة الله.

وعلى هذا فإن تأويل ابن تيمية في موضع يلزمه بالتأويل في شتى المواضع التي ورد فيها ذكر الوجه مضافًا إلى الله، ولكننا نلحظ التناقض في فكره فهو ينكر التأويل ويقول به، وينكر المجاز ويفهم الآيات في ضوئه، وينفي المماثلة والتشبيه ويقول بهما، ويدافع عنهما حتى بالنصوص الباطلة في العهد القديم، ويهاجم الإمام الرازي لقوله بالتأويل، وينسبه إلى الجهمية ثم يتابعه الرأي في بيان معاني الآيات على نحو ما قال، وينفي عن السلف القول بالتأويل وصرف الآيات الموهمة عن ظاهرها، ثم ينقل التأويل عن السلف بعد ذلك!!!.

المطلب الثالث

العين

يذكر الإمام الأشعري في المقالات أن المجسمة قالوا "لله عينان" ويذهبون بذلك إلى الجوارح والأعضاء[1] .

أما الإمام الأشعري فإننا نجد له في المسألة روايتين:

الأولى: القول بالتفويض وهو مذهب السلف. فبعد أن أثبت الإمام الأشعري العين بقول الحق سبحانه: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ القمر (14). وقوله سبحانه : ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ هود (37). وقوله سبحانه: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ الطور (48). وقوله سبحانه ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ۝٣٩﴾ طه (39). يقول معقبًا على هذه الآيات :"فأخبر عز وجل أن له عينًا بلا كيف ولا حد[2]. هذه هي الرواية الأولى.

أما الرواية الثانية عن الإمام الأشعري فهي: التأويل.

وقد أورد ذلك صاحب المواقف حيث قال في تعليقه على جانب من الآيات السابقة "وقال الشيخ تارة: إنه صفة زائدة، وتارة: إنه البصر"[3]. ولعل ما يؤيد تأويل العين بالبصر أن الإمام الأشعري بعد أن ذكر الآيات الموهمة التي تقدم ذكرها فسرها في نفس الإبانة بالآيات الدالة على البصر والرؤية مثل قوله سبحانه: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ۝١٣٤﴾ النساء (134)، وقوله سبحانه في حق موسى وهارون: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ۝٤٦﴾ طه (46)[4]. كذلك نلاحظ أن الإمام الأشعري في الإبانة نص على إثبات العين، وليس عينين، فقال: فأخبر عز وجل أن له عينًا" ، وقال في موضع آخر في حق الجهمية: "وأبطلوا أن يكون

---

(1) المقالات صـ 114 ط دار الحكمة، محمد محيي الدين عبد الحميد.

(2) الإبانة صـ60.

(3) المواقف صـ 298.

(4) الإبانة صـ 60.

له عين" بالإفراد قطعية عدم قول الإمام الأشعري "بأن الحق سبحانه له عينان"؛ نظرًا لما يوهمه ذلك من التشبيه والمشابهة للمخلوقات، كما فهم ذلك ابن تيمية على ما يأتي بيانه.

ولعل مما يؤكد ذلك أن ابن عساكر في تبين كذب المفترى قد نقل عن الإمام الأشعري قوله : "وأنكروا أن يكون له عين بالإفراد" وقوله: "وإن له عينًا بلا كيف"[1] .

والإفراد هو الموافق للكتاب والسنة وأقوال السلف، ولفظ العينين بالتثنية لم يرد في القرآن ولا في السنة ومن ثم فقد قاس الله تعالى على المحسوس المشاهد من الخلق، من هذا المنطلق كان قول العلامة الكوثري في تعليقه على كتابه "الأسماء والصفات" للبيهقي لم ترد صيغة التثنية في الكتاب ولا في السنة، وما يروى عن أبي الحسن الأشعري من ذلك فمدسوس في كتبه بالنظر إلى نقل الكافة عنه، ثم قال: قال ابن حزم "لا يجوز لأحد أن يصف الله عز وجل بأن له عينين؛ لأن النص لم يأت بذلك"[2].

وما تقدم منقول كذلك عن ابن عقيل وابن الجوزي في دفع شبه التشبيه[3].

أما ما ورد في المقالات من قول الإمام الأشعري "وقال أصحاب الحديث لسنا نقول في ذلك إلا ما قاله الله عز وجل أو جاءت به رواية رسول الله ﷺ فنقول: عينان بلا كيف[4].

فإن هذا لا يعبر عن مذهب الإمام الأشعري لعدد من الأسباب:

1- أنه قد تقدم النقل عنه في الإبانة بالإفراد.

2- أن هذا النص يحكي فيه مذهب أصحاب الحديث، ولعله يقصد بذلك بعض المشبهة من الحنابلة.

3- أنه عنون للمسألة بما يدل على مذهبه فقال: "واختلفوا في العين واليد والوجه على أربع مقالات"[1] بالإفراد.

---

(1) تبين كذب المفترى ص 157، 158.

(2) السماء والصفات بتحقيق العلامة الكوثري ص 313 هامش.

(3) دفع شبة التشبيه ص 263، 114.

(4) المقالات ص 114.

4- أن الإمام الأشعري حال حكايته لمذهب شيخه ابن كلاب ذكر العين بالإفراد، وقال بأن الخبر قد نص على ذلك، يقول الإمام الأشعري: "أطلق العين والوجه خبرًا؛ لأن الله أطلق ذلك، ولا أطلق غيره"[2].

وإذا أتينا إلى النسخة الكاملة للمقالات بتحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد نجد الإمام الأشعري فيها يذكر العين بالإفراد حال حكايته لمذهب المعتزلة، فيقول: "قولهم في العين، ويقول وأجمعت المعتزلة على إنكار العين. ويقول عن طائفة منهم:"وأنكروا أن يقال إنه هو عين . ويقول عن طائفة أخرى منهم: "وذهبوا في معنى العين إلى أنه أراد العلم"[3].

وهذه النصوص كلها بالإفراد تثبت بها لا يدع مجالا للشك أن (العين) بالإفراد وليس بالتثنية هو قول الإمام الأشعري في المسألة.

وإذا أتينا إلى الآيات التي ورد فيها ذكر العين لنتعرف على رأي علماء الأشاعرة فيها فإننا سنجد قول الحق سبحانه: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ٣٩﴾ يقول الإمام البغدادي: "أي على رؤية مني كما قال تعالى: ﴿قَالَ لَا تَخَافَآۖ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ٤٦﴾ "[4]. أما الإمام الرازي فإنه ينقل عن القفال في تأويل الآية :"لتُرى على عيني أي على وفق إرادتي"، ثم يذكر في كيفية المجاز في الآية قولين:

الأول: المراد من العين العلم أي: أن تُرى على علم مني؛ إذ العلم بالشيء يحرسه من الآفات، كما أن الناظر إليه يحرسه عن الآفات ؛ لذا أطلق لفظ العين على العلم لاشتباههما من هذا الوجه.

---

(1) المقالات ص 114.

(2) المقالات ص 115.

(3) المقالات ج1 ص 371.

(4) أصول الدين ص 110.

والثاني: أن المراد من العين الحراسة؛ وذلك لأن الناظر إلى الشيء يحرسه عما يؤذيه، فالعين كأنها سبب الحراسة، فأطلق اسم السبب على المسبب مجازًا كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾[1] .

ثم نرى الإمام الرازي ينقل عن القاضي الباقلاني تأويل لفظ العين في الآية بالحفظ والرعاية، ويستشهد على ذلك بقول الحق سبحانه بعدها: ﴿إِذۡ تَمۡشِيٓ أُخۡتُكَ فَتَقُولُ هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ مَن يَكۡفُلُهُۥۖ فَرَجَعۡنَٰكَ إِلَىٰٓ أُمِّكَ كَيۡ تَقَرَّ عَيۡنُهَا وَلَا تَحۡزَنَ﴾ طه 40. فكأن هذه الآية كالتفسير لحياطة الله ورعايته تعالى له[2].

وما ذكره علماء الأشاعرة قال به الإمام الطبري في تأويله للآية[3].

أما قوله تعالى: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ ، فإن الإمام الرازي يقول معناه "أي بمرأى منا أو بحفظنا"[4] .

ولعل هذا التأويل يشهد له قول الحق سبحانه :﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ فالعين هنا بمعنى الحفظ، يقول الإمام الرازي: أي بحفظنا وكلئنا، أي كأن معه من الله حافظًا يكلؤه بعينه لئلا يتعرض له، ولا يفسد عليه مفسد عمله[5].

أما الإمام البغدادي فيرى أن قوله سبحانه: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ أراد الله بذلك العيون التي جرت بها السفينة من الماء، ويستشهد على ذلك بما تقدم من قول الحق سبحانه: ﴿وَفَجَّرۡنَا

(1) مفاتيح الغيب ج11، ص 441.
(2) المرجع السابق ص 441.
(3) جامع البيان ج16، صـ 123.
(4) مفاتيح الغيب ج29، ص 72.
(5) مفاتيح الغيب ج22، ص 367.

ﵟٱلۡأَرۡضَ عُيُونٗا فَٱلۡتَقَى ٱلۡمَآءُ عَلَىٰٓ أَمۡرٖ قَدۡ قُدِرَ ١٢ﵞ القمر (12)، فجرت السفينة بتلك العيون المفجرة[1].

أما قوله سبحانه: ﵟفَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاﵞ الطور (48). فهو محمول على الحفظ أو على أنه بمرأى من الله سبحانه، كما نص على ذلك الإمام الرازي[2].

وما ذكر عند علماء الأشاعرة من تأويل العين على النحو السابق قد ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما كما نقل ذلك البغوي والخازن في تفسيرهما[3]. ونقل ذلك التأويل الإمام الطبري وابن كثير عن قتادة أيضًا[4].

وهذا يدل على أن علماء الأشاعرة لم يخرجوا في تأويلهم للآيات التي ورد فيها ذكر العين عن مسار السلف ومسلكهم فيها.

موقف ابن تيمية من إثبات العين صفة لله:-

مر بنا أن ابن تيمية في النصوص الموهمة قد حملها على ظاهرها مفسرًا إياها وفق الحقيقة اللغوية، وفي ضوء ذلك نستطيع أن نفهم موقف ابن تيمية من كل نص يوهم ظاهره التشبيه.

أما بالنسبة للعين وإثباتها للحق سبحانه وتعالى، فإن موقف ابن تيمية ومن شايعه يتبين لنا من خلال النقاط التالية:

(1) ينسب ابن تيمية إلى الإمام الأشعري أنه أثبت لله سبحانه وتعالى العينين في كتابه "الإبانة ومقالات الإسلاميين" فيقول "وقال أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المتكلم صاحب الطريقة المنسوبة إليه بالكلام... مقالة أهل السنة وأصحاب الحديث... الإقرار بما

---

(1) أصول الدين ص 110.

(2) مفاتيح الغيب ج28، ص 611، 612.

(3) تفسير البغوي ص332، وتفسير الخازن ج4، ص323.

(4) تفسير الطبري ج12، ص 20، ج18، ص12.

جاء عن الله عز وجل، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ... وأن الله واحد أحد... وأنه له عينين بلا كيف كما قال تعالى : ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ "[1].

ولا يمل ابن تيمية من الاستشهاد بكلام الإمام الأشعري في المسألة في سائر كتبه التي تعرض فيها للآيات التي ورد فيها إضافة العين لله مثنيا عليه، وناسبًا إياه إلى السلف وأهل الحديث[2].

والواقع أن ابن تيمية أعظم الفرية على الإمام الأشعري في ذلك إذ إن الإمام الأشعري قد ذكر العين بالإفراد في الإبانة على ما مر ذكره، ونسبها بالتثنية إلى أهل الحديث في المقالات، ولم ينسبها إلى أهل السنة كما ذكر ابن تيمية.

وقد وضحنا ذلك تفصيلا حال الحديث عن رأي الإمام الأشعري في المسألة مبينين أن لفظ التثنية هو قول المشبهة والمجسمة على نحو ما ذكر ابن حزم والإمام الكوثري. وابن عقيل، وابن الجوزي، ونزيد هنا برهانًا: أن ابن تيمية عندما أثبت نسبة العينين للإمام الأشعري في متن كلامه في تلبيس الجهمية، ونسب ذلك إلى الإبانة علق المحقق بقوله "وفي الإبانة عين بالإفراد[3].

(2) ثم نرى الإمام ابن تيمية يثبت العينين صفة لله تعالى مع تنصيصه على بقاء الآيات على ظاهرها.

فيقول "وقال أهل السنة: إنه على العرش وإنه له عينين كما قال تعالى : ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾[4].وقال: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ٣٩﴾

---

(1) الحموية ص 479.

(2) بيان تلبيس الجهمية ج1 ص106، وما بعدها ج2 ص 528، 536، ج3، ص 313، 333، ج5، ص 474، ص 511.

(3) تلبيس الجهمية ج1، ص106.

(4) المرجع السابق ص 536، 590.

ثم يقول معلقًا على هذه الآيات وغيرها مرددًا عبارات أبي يعلي في إبطال التأويل "ولا يجوز رد هذه الأخبار ولا التشاغل بتأويلها والواجب حملها على ظاهرها وأنها صفات لله.. ، ويدل على إبطال التأويل أن الصحابة ومن بعدهم من التابعين حملوها على ظاهرها، ولم يتعرضوا لتأويلها ولا صرفها عن ظاهرها، فلو كان التأويل سائغًا لكانوا إليه أسبق، لما فيه من إزالة التشبيه ورفع الشبهة[1]".

وقد بينا أن ظروف عصر الصحابة لم تقتض التأويل، ومن ثم لم يلجوا فيه، بل إن من الثابت بالنقل الصحيح كما تقدم في غير موضع القول بالتأويل في هذه الصفات عن الصحابة وغيرهم من أئمة السلف، ثم نجد ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ينقل ما احتج به الإمام الرازي مبررًا التأويل فيقول حكاية عنه: "إذا أخذنا بظاهر الآيات فيما تقدم، وتخيلنا من له وجه يحتوي على أعين كثيرة ،وجنب واحد عليه أيد كثيرة، وله ساق واحدة، فلم نر أقبح من هذه الصورة، ومن ثم وجب تأويل الآيات المتعلقة بذلك إذ لا يوجد عاقل يرى أن يوصف ربه بهذه الصفات على هذا النحو[2]".

فما كان جواب ابن تيمية على ما ذكره الإمام الرازي مما رام به تنزيه الباري سبحانه عن مشابهة الحوادث إلا أن قال: "يقال قد ادعى –الإمام الرازي– في هذا الوجه أن ظاهر القرآن الذي هو حجة الله على عباده، وهو خير الكلام وأصدقه، ادعى أن ظاهر ما وصف الله به نفسه في كتابه أنه على هذه الصورة الشنيعة القبيحة ، فلا يكون الله كما وصف به نفسه؛ إذ وصف نفسه بأقبح الصفات في ظاهر خطابه، ويكفي المرء المؤمن أن يعلم أن هؤلاء يجعلون القرآن بهذه الصفة، فهل هذا إلا من جنس قول الذين جعلوا القرآن عضين فعضوه بالباطل وقالوا هو شعر أو سحر أو مفترى؟ بل هذا أقبح من ذلك[3].

(1) الحموية ص 491، ويراجع هذا النص ج1، ص43، 58، 71، مراجع التدمرية ص24.
(2) بيان تلبيس الجهمية ج5، ص 461.
(3) تلبيس الجهمية ج5، ص 463.

وهذا الكلام من ابن تيمية إنما يستقيم على مذهبه حيث تمسك بالظاهر وفق حقيقة اللغة، ومن ثم أتى هذا الاعتراض عليه، وبدلا من أن يشارك الإمام الرازي نفي هذا الظاهر الموهم نراه وقد وصف كلامه بأنه افتراء وإيمان ببعض الكتاب وكفر ببعض، وعلى أساس هذه النزعة في الاحتكام إلى ظاهر النصوص السابقة وجدنا صاحب المنحة الإلهية في شرح العقيدة الواسطية يقول في تعليقه على الآيات السابقة تدل هذه الآيات على إثبات صفة العينين لله تعالى، وأهل السنة يثبتون هذه الصفة، ويثبت القرآن الكريم هذه الصفة، كما أن السنة أثبتتها في قوله ﷺ "إن العبد إذا قام في الصلاة قام بين عيني الرحمن فإذا التفت قال له ربه إلى من تلتفت؟ إلى خير لك مني"، ولا نلتفت بعد هذا إلى تأويل من أولها بالعناية فإنه تأويل باطل حيث إنه لا داعي إليه، والأصل هو الحقيقة في دلالات الألفاظ لا المجاز "[1] .

وهذا الكلام لا يمكن التسليم به لصاحبه لما يأتي:

أ- أن ما استشهد به من حديث قد أخرجه ابن أبي الدنيا وغيره من طريق إبراهيم بن يزيد الخوزي عن عطاء بن أبي رباح عن أبي هريرة، وقد قال العلماء بأن إسناده ضعيف جدًا، وإبراهيم الخوزي متروك الحديث، بل قال عنه البرقاني: كان يتهم بالكذب[2].

ب- إذا ما أخذنا العينين على سبيل الحقيقة، وأثبتنا القيام للعبد في الصلاة، إذن فهو قيام حقيقي بين عينين حقيقيتين، وعلى هذا فالعبد مواجه لربه في صلاته على سبيل الحقيقة، وإذا كان هذا هو المعنى يكون الأولى هنا الإثبات أم التأويل.

ج- أن في هذا النص إثبات للجهة، وغير ذلك فإذا ما ركع العبد، أو سجد فأين موقعه من عين الرحمن؟

---

(1) المنحة الإلهية ص29، 30.

(2) يراجع ابن أبي الدنيا في التهجد 508، المرزوي في تعظيم قدر الصلاة ص128، العقيلي في الضعفاء ج1، ص210.

(3) نلحظ فيما تقدم أن ابن تيمية يصر على إثبات العينين لله، وينفي أن يقول إن لله سبحانه عينًا بلا كيف، ولا تفسير لذلك إلا أنه متمسك بما هو في عالم المخلوقات من صورة وهيئة يكون المخلوق عليها، وهذا تشبيه لا يليق بذات الله سبحانه دعى إليه تصور الغائب على نحو ما هو موجود في الشاهد.

(4) ثم نرى الإمام ابن تيمية يستشهد على إثبات العينين بعد أن ذكر قول الحق سبحانه: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ بالسنة فيقول "وروي في الحديث من رواية ابن عمر أن النبي ﷺ لما ذكر الدجال قال: إنه أعور وإن ربكم ليس بأعور[1]. وأثبت له العينين، قال: وهذا حديث غير مختلف في صحته عند العلماء[2].

وقد استشهد بهذا الحديث في نفس هذا السياق ابن القيم في مختصر الصواعق، وابن خزيمة في التوحيد[3].

والواقع أن هذا الحديث لا يشهد لهذا المعنى الحسي الذي ذهب إليه ابن تيمية ومن شايعه، بل إننا يمكن أن نفهم منه أن الدجال كما ثبت ينزل في آخر الزمان مدعيًا الإلوهية، فبين الله سبحانه على لسان نبيه أن من صفته عور العينين، وهو نقص في ذاته، والله سبحانه منزه عن النقص، ومن ثم يقول الإمام البيهقي ومن أصحابنا أي: الأشاعرة من حمل العين المذكورة في الكتاب على الرؤيا، وقال قوله ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ أي بمرأى منا، وكذلك قوله : ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾، وقد يكون ذلك من صفات الذات وتكون صفة واحدة، والجمع فيها على معنى العظيم، ومنهم من حملها على الحفظ والكلاءة فتكون من صفات الفعل والجمع فيها

(1) رواه البخاري ج8، ص 171- 172.

(2) بيان تلبيس الجهمية ج3، ص379.

(3) مختصر الصواعق ج1، ص24، 25 والتوحيد ص42.

شائع... ،ومن قال بأحد هذين ذهب أن المراد بالخبر نفي العور عن الله سبحانه ،وأنه لا يجوز عليه ما يجوز على المخلوقين من الآفات والنقص[1].

ويقول ابن عقيل معلقًا على هذا الحديث "يحسب بعض الجهلة أنه ﷺ نفى العور عن الله عز وجل أثبت من دليل الخطاب أنه ذو عينين، وهذا بعيد من الفهم، إنما نفي العور من حيث نفي النقائص "[2].

ويقول ابن الجوزي في تعليقه على الحديث المتقدم" قلت: وهذا ابتداع لا دليل لهم عليه، وإنما أثبتوا عينين من دليل الخطاب في قوله عليه الصلاة والسلام "وإن الله ليس بأعور" وإنما أراد نفي النقص عن الله تعالى[3].

(5) ثم نرى ابن تيمية يأتي إلى تأويل ابن عباس رضي الله عنهما للعين بالحفظ والرعاية، فيحمله على أن ذلك لا يتصور إلا من صاحب عين على الحقيقة، ويضرب لذلك مثلا حيث وصف الله نفسه بأنه نور السماوات والأرض مثبتًا حسية هذا النور وإدراكه للنظر، ومن ثم يكون الحال في الحفظ والرعاية من الله عن طريق عينين حسيتين.

يقول ابن تيمية: قال ابن عباس في قوله "فإنك بأعيننا" يقول: في كلاءتنا وحفظنا. ... ، ونحن وإن لم نصف الله بجسم كأجسام المخلوقين لكنا نصفه بما يغيظك من هذه الصفات التي أنت ودعاتك لها منكرون فنقول "إنه الواحد الأحد الصمد، ذو الوجه الكريم والسمع السميع والبصرالبصير نور السماوات والأرض كما وصفه الرسول في دعائه حين يقول "اللهم أنت نور السماوات والأرض، وكما قال ابن مسعود: نور السماوات والأرض من نور وجهه، والنور لا يخلو من أن يكون له إضاءة واستنارة ومرئى ومنظر، وأنه يدرك يومئذ بحاسة النظر.

(1) الأسماء والصفات ص313.

(2) دفع شبهة التشبيه ص263.

(3) المرجع السابق ص 114.

وأما تفسيرك عن ابن عباس في قوله ﴿فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ فمعناه الذي ادعينا لا ما ادعيت أنت. نقول بحفظنا وكلاءتنا بأعيننا، فإنه لا يجوز في كلام العرب أن يوصف أحد بالكلاءة إلا وذلك الكالىء من ذوي الأعين، فإن جهلت فسم شيئا من غير ذوي الأعين يوصف بالكلاءة ،وإنما أصل الكلاءة من جهة النظر "[1].

(6) كذلك نجد ابن تيمية يشتط في رده على الإمام الرازي لددًا في الجدال والخصومة، فيروم أن يبطل ما ذهب إليه من أن الاشتراك في اسم الصفة لا يعني التماثل، أو المساواة في المسمى، فالإمام الرازي يرى بأن الحق سبحانه وتعالى إذا وصف نفسه بشيء وورد هذا الوصف في شأن عباده فهناك مغايرة بين الوصفين، ولا سبيل إلى الاشتراك إلا في الاسم لا في الحقيقة ، ويضرب لذلك مثالا بأن الحق سبحانه قد قال في شأن نفسه : ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ هود (37). وقال في حق الإنسان (ترى أعينهم تفيض من الدمع) المائدة (83)، ومن البديهي أن ما وصف به الإنسان لا يليق أن يصدق في حق الله؛ إذ لا يتصور في حقه سبحانه أن يكون له عين حسية من شأنها أن تفيض من الدمع حزنًا[2]. هذا هو حديث الإمام الرازي.

ولكن ابن تيمية لا يرضى بهذه التفرقة من الإمام الرازي فيذهب إلى أن الاشتراك في اسم الصفة يقتضي المشاركة في بعض الوجوه، وفي مثالنا هذا قد تكون المشابهة من بعض الوجوه على سبيل الحقيقة.

---

(1) تلبيس الجهمية ج5، ص94، وقد نقل هذا ابن تيمية من الدرامي في رده على بشر المريسي ليلزم به الإمام الرازي وغيره ممن قال بالتأويل. وأثر ابن مسعود رواه البيهقي في الأسماء والصفات ص293، وقال عنه موقوف وراويه غير معروف.

(2) تلبيس الجهمية ج2، ص503، وما بعدها.

يقول ابن تيمية: "لقد اعترف الرازي بأن التشبيه من بعض الوجوه ثابت بالكتاب والسنة واتفاق العلماء فضلا عن المسلمين، وقد قامت على ذلك الأدلة الشرعية والعقلية من ثبوت المشابهة من بعض الأمور وأن ذلك لا يستلزم التماثل في الحقيقة"[1]..

والواقع أن الإمام الرازي لم يقل بوقوع التماثل في حقيقة الصفة من بعض الوجوه، وإنما ذكر التماثل في اسم الصفة، أضف إلى ذلك أن ما ذكره ابن تيمية معارض بما يفيد عموم نفي المشابهة من كافة الوجوه بآيات القرآن الكريم مثل قول الحق سبحانه (هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا) مريم 65. وقوله سبحانه (لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ) الشورى 11. وعلى هذا فما ذكره الإمام الرازي من مثال للعين لا وجه فيه للمشابهة بين الله وخلقه من أي جهة كانت.

(7) ذهب ابن تيمية إلى إثبات ظواهر النصوص وفق الحقيقة اللغوية في الوجه المرتبط بالصورة وفي العين، مما شجع تلامذته على التجرؤ على الله سبحانه حتى أثبتوا لله سبحانه وتعالى وجهًا له صورة وعينين، ومن ثم كان قول أحدهم بعد أن استشهد بكلام ابن تيمية رحمه الله في الصورة، واستناده إلى نص التوراة الذي تقدم ذكره حال الحديث عن الوجه "إذا كان حديث الصورة مما يغيظه فليغتظ بما في معناه كقوله تعالى ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ الرحمن 27. وقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ﴿٣٩﴾﴾. ولا نعدم التشبيه والتجسيم كذلك فيمن تقدم ابن تيمية ، فتبعه في آرائه كما هو موجود عند عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه (الرد على بشر المريسي)، والذي ينقل منه ابن تيمية مطولات في كتبه ويثني عليه وعلى كتابه(الرد على الجهمية) بقوله: "إن فيهما من تقرير التوحيد والأسماء والصفات بالعقل والنقل ما ليس في غيرهم .

(1) تلبيس الجهمية ج2، ص512.

يقول الدرامي الذي فتن به ابن تيمية بعد أن ساق الآيات التي ورد فيها إضافة العين إلى الله وربطها بحديث الدجال المتقدم ذكره: "والعور عند الناس ضد البصر، والأعور عندهم ضد البصير بالعينين ففي تأويل قول رسول الله "وأن الله ليس بأعور" بيان أنه بصير ذو عينين خلاف الأعور"[1]. بل إن ابن عثيمين يستشهد على هذه المسألة بكلام لابن خزيمة لا يليق بجلال التنزيه بحال من الأحوال، إذ يقول ابن خزيمة معلقًا على حديث الدجال "ووجه الاستدلال به ظاهر جدًا، فإن النبي ﷺ أراد أن يبين لأمته شيئًا مما ينتفي به الاشتباه عليهم في شأن الدجال في أمر محصور، يتبين لذوي التفكير العالمين بالطرق العقلية وغيرهم، بذكر أن الدجال أعور العين،والرب سبحانه وتعالى ليس بأعور، ولو كان لله تعالى أكثر من عينين لكان البيان به أولى لظهوره وزيادة الثناء به على الله تعالى، فإن العين صفة كمال فلو كان لله أكثر من اثنتين كان الثناء بذلك على الله أبلغ[2]".

وإذا أتينا لنحتكم إلى السلف في المسألة، فإننا سنجد أن ما ذكره ابن تيمية رحمه الله، ومن تابعه أبعد ما يكون عن نهجهم، أما ما ورد عن علماء الأشاعرة من تفويض كما هو الحال عند الإمام الجويني والأشعري والرازي في إحدى الروايات عنهم، والتأويل على حسب ما ورد في الروايات الأخرى، فهذا هو مذهب السلف كما حكاه الإمام البيهقي والطبري وابن كثير عن ابن عباس وقتادة وغيرهما[3].

(1) الرد على الجهمية ص43، 48.

(2) التوحيد ص31.

(3) الأسماء والصفات ص313، تفسير القرآن العظيم ج2، ص444، جامع البيان ج12، ص20.

المطلب الرابع

الساق

ورد لفظ الساق في القرآن الكريم غير مضاف إلى الله سبحانه وتعالى: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ القلم (42)، ودفعًا للظاهر الموهم قصد علماء الأشاعرة تنزيه الباري سبحانه عما يليق به من صفات البشر فدار موقفهم من الآية الكريمة بين التفويض والتأويل مستنين في ذلك بنهج السلف في النصوص الموهمة، مؤكدين على خصوصية الظروف والأحوال لكل من المسلكين، ومن ثم نقل عنهم الرأيان في المسألة الواحدة فكان التفويض رواية عن الإمام الأشعري والباقلاني والجويني والرازي وغيرهم من أئمة المذهب، وكان التأويل كرواية أخرى لها ضوابطها وأطرها كذلك عندهم.

وفي المسألة التي نحن بصدد الحديث عنها يذكر الإمام الرازي أدلة من أثبت الساق صفة لله تعالى بقوله: "احتجوا على الساق بالقرآن والخبر، أما القرآن فقوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾، وأما الخبر فقد روي عن أبي سعيد الخدري، رضي الله عنه أنه قال سمعت النبي ﷺ يقول: "يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة، ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياء وسمعة، فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقًا واحدًا[1]. ويرى الإمام الرازي أنه لا حجة لمن أثبت الساق صفة لله تعالى في هذه الآية ولا في هذا الحديث ويستشهد على ذلك بأور، منها:

1- أنه ليس في الآية أن الله تعالى يكشف عن ساقه، بل قال : يُكشَفُ عن ساق ، " يُكشَفُ " باسم ما لم يسمه فاعله.

2- أن إثبات الساق الواحد للحيوان نقص يتعالى الله عنه.

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب التفسير في باب تفسير سورة القلم باب يوم يكشف عن ساق بزيادة لفظ واحد في نهاية الحديث ج6، 198.

1- أن الكشف عن الساق إنما يكون عن الاحتراز عن تلوث الثوب بشيء محذور وجل إله العالم عنه، بل نقول المراد بالساق شدة أهوال القيامة، يقال قامت الحرب على ساقها أي شدتها، فقوله (يكشف عن ساق) أي: عن شدة القيامة، وعن أهوالها، وأنواع عذابها، وأضافه إلى نفسه؛ لأنها شديدة لا يقدر عليها إلا الله[1].

وبعد أن رد الإمام الرازي على حجج من زعم إثبات صفة الساق لله تعالى نراه يبين رأيه ، ورأي غيره من العلماء في تأويل الآية وبيان معناها، فيذهب إلى:

1- أن اليوم الذي ورد ذكره في الآية هو يوم القيامة، وهذا هو الذي عليه الجمهور، أما الساق فيقصد بها الشدة، وقد ذهب إلى ذلك الآمدي في غاية المرام[2]. حيث قال: "هي شدة الهول"[3].

ويستشهد الإمام الرازي على ذلك بما روي عن ابن عباس أنه سئل عن هذه الآية فقال "إذا خفى عليكم شيء من القرآن فابتغوه في الشعر، فإنه ديوان العرب، أما سمعتم قول الشاعر:

سَنَّ لَنَا قَوْمُكَ ضَرْبَ الأَعْنَاقِ.... وَقَامَتِ الحَرْبُ بِنَا عَلَى سَاقِ

ثم قال: وهو كرب وشدة، وروى مجاهد: "هو أشد ساعة في القيامة"[4].

وينقل الإمامان الرازي والبغوي عن ابن قتيبة ما يشهد للمعنى السابق حيث يقول: "تقول العرب للرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى الجد ومقاسات الشدة : "شمر عن ساقه " ، فاستعير الساق في موضع الشدة [5].

---

(1) أساس التقديس ص 182، 183.

(2) أساس التقديس ص 183.

(3) غاية المرام ص141.

(4) مفاتيح الغيب ج16، ص670، 671، ص353.

(5) مفاتيح الغيب ج16، ص353، وكذا معالم التنزيل ج8، ص198، محمد عبد الله النمر وآخرون ط دار طيبة

ثم يقول الإمام الرازي: "واعلم أن هذا اعتراف من أهل اللغة بأن إعمال الساق في الشدة مجاز. وأجمع العلماء على أنه لا يجوز صرف الكلام إلى المجاز إلا بعد تعذر حمله على الحقيقة، فإذا أقمنا الدلائل القاطعة على أنه تعالى يستحيل أن يكون جسما، فحينئذ يوجب صرف اللفظ إلى المجاز[1].

2- كذلك نقل الإمام الرازي عن أبي سعيد الضرير بأن يوم يكشف عن ساق، أي: عن أصل الأمر، وساق الشيء أصله الذي به، كساق الشجرة ، وساق الإنسان، وعلى هذا فالمعنى أنه يظهر في يوم القيامة حقائق الأشياء وأصولها.

3- كذلك يحكي الإمام الرازي تأويلا آخر بأن هناك محذوفا في الآية تقديره يوم يكشف عن ساق جهنم، أو عن ساق العرش، أو عن ساق ملك مهيب، وهذا التأويل لا يصوبه الإمام الرازي؛ لأن دلالة اللفظ في الآية على ساق فقط ، فكون هذه الساق ساق أي شيء تعيينا، فليس في اللفظ ما يدل عليه.

4- يذكر الإمام الرازي تأويلا المشبهة للآية وهو "أن المراد بالساق هي ساق الله تعالى"

5- أيضا يذكر الرازي أمرا آخر في المسألة، وهو أن المراد باليوم ليس القيامة، وإنما هو يوم في الدنيا، وأصحاب هذا الرأي يستدلون بقول الله تعالى في الآية (ويدعون إلى السجود)، والقيامة ليس فيها تعبد ولا تكليف، فدل ذلك على أنه يوم في الدنيا يشتد فيه الخطب على الإنسان، وذلك في حال الهرم والمرض والعجز، أو معاينة اشتداد الكرب عند الموت، ويرى الإمام الرازي أن حمل اللفظ على الشدة في الدنيا على نحو ما تقدم أمر جائز، أما القول بأنه لا يمكن حمل اليوم على القيامة بسبب الأمر بالسجود والتكاليف زائلة حينئذ ، فهذا غير مسلم؛ إذ يمكن أن يكون الأمر بالسجود على سبيل التقريع والتخجيل[2].

(1)المرجع السابق ص353.

(2) مفاتيح الغيب ج16، ص85، ص355.

وعلى هذا يمكن أن نقول بأن ما ذكره الإمام الرازي في المسألة تأويل ينشد تنزيه الباري سبحانه عما لا يليق به بخلاف الرأي الذي فسر الساق بساق الله سبحانه، وهو رأي المشبهة.

ثم نرى الإمام الرازي يذكر لنا ملمحا في الآية يدل على الفرق بين التأويلات الباطلة والتأويل الحق، موضحا كذلك أن علماء الأشاعرة لم يطرقوا التأويل إلا من خلال قرينة تحيل الظاهر، ووفق ضوابط تمنع من الإخلال بالعقيدة في أي جزئية منها، فيذكر أن الإمام الزمخشري أول الآية على أنها مثلٌ في شدة الأمر، وهذا غير جائز؛ لأنه يؤدي إلى فتح أبواب التأويلات الفاسدة كما فعل الفلاسفة في أمر المعاد، فرأوا نعيم الجنة ، وما فيها لا يعدوا إلا أن يكون مثالا للذة والسعادة مما يؤدي في النهاية إلى رفع الثقة عن شرع الله.

يقول الإمام الرازي: "واعلم أن صاحب الكشاف أورد هذا التأويل في معرض آخر، فقال: الكشف عن الساق مثلٌ في شدة الأمر، فمعنى قوله "يوم يكشف عن ساق" أي: يوم يشتد الأمر ويتفاقم ولا كشف، ثم ولا ساق كما تقول للأقطع الشحيح "يد الله مغلولة" ولا يد ثم ولا غل، وإنما هو مثلٌ في البخل، ثم أخذ يعظم علم البيان فيقول: لولاه ما وقفنا على هذه الأسرار. وأقول: إما أن يدعى أنه صرف اللفظ عن ظاهره بغير دليل، أو يقول إنه لا يجوز إلا بعد امتناع حمله عن الحقيقة، والأول باطل بإجماع المسلمين؛ ولأنا إن جوزنا ذلك انفتحت أبواب تأويلات الفلاسفة في أمر المعاد فإنهم يقولون في قوله (جنات تجري من تحتها الأنهار) البروج (11) ليس هناك لا أنهار ولا أشجار، وإنما هو مثل للذة والسعادة، ومعلوم أن ذلك يُفضي إلى رفع الشرائع وفساد الدين[1].

وما تقدم من تأويل الإمام الرازي والآمدي للساق بمعنى الشدة وظهور الهول هو قول السلف حيث ذهب إلى ذلك ابن عباس والضحاك وقتادة وسعيد بن جبير ومجاهد وأبو

(1) أساس التقديس ص182، 183.

عبيدة وعكرمة والحسن وأبو العالية، وقد استندوا جميعًا إلى مجازات اللغة، والآثار الشعرية، ومن قبل القراءات القرآنية في توجيه الآية بالمعنى السابق[1].

(1) الأسماء والصفات ج2، ص186، والجامع لأحكام القرآن ج18، ص248 وما بعدها.

موقف ابن تيمية من مسألة الساق:

مر بنا بأن الإمام الرازي حال بيانه لقول الله سبحانه : ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ قد أشار إلى أن المشبهة قد اختاروا في بيانهم لمعنى الآية أن (الساق) يقصد بها ساق الله تعالى[1]... وبالنظر إلى ما ذكره الإمام الرازي، وبالتمعن فيما قرره الإمام ابن تيمية من إنكار للمجاز يكون السؤال: هل قرر ابن تيمية أن الساق صفة من صفات الله؟ .

والواقع أن الإجابة على هذا السؤال تحوي شيئًا من الغرابة والطرافة، ومصدر الغرابة أن المخالفين لابن تيمية قد ذهبوا إلى أنه لم يقل بأن الساق صفة من صفات الله، ومن ثم كان قولهم عن ابن تيمية فلم يثبت الساق صفة لله تعالى ولم يشر إلى ذلك من قريب أو بعيد"[2].

أما أتباع ابن تيمية فقد ذهبوا إلى أنه أثبت الساق صفة لله سبحانه وتعالى.

يقول الدكتور عبد الرحمن المحمود في تعليقه على قول الله سبحانه ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ وشيخ الإسلام يرجع دلالة الآية على الصفة[3].

ويقول في موضع آخر "ثم إن شيخ الإسلام بين أن صفة اليدين وردت في القرآن بشكل صريح، وكذلك صفة الوجه، ومثلها كل صفة وردت في الكتاب والسنة الصحيحة مثل الأصابع والقدم والساق والحقو والصورة وغيرها"[4].

وإلى عين ما تقدم كان قول القاضي أبي يعلي في التأويلات حال تعليقه على الآية الكريمة وهذا أيضًا غير ممتنع إضافة الساق إليه، وإثبات ذلك صفة لذاته كما لم يمتنع إضافة اليد والوجه، كذلك في الساق[5].

(1) مفاتيح الغيب ج16، ص335.
(2) بين الرازي وابن تيمية في مسألة الصفات ص326 وكذا التجسيم في الفكر الإسلامي ص357.
(3) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص 1156.
(4) المرجع السابق صـ1226، 1227، وقد استند في ذلك إلى كتاب بيان تلبيس الجهمية ج6، ص423، وما بعدها.
(5)إبطال التأويلات ج1، ص 195.

ومنشأ هذه المفارقة بين نفي المخالفين لابن تيمية وإثبات المناصرين له، أن المخالفين له اقتصروا على ما كان متوفرًا بين أيديهم من كتبه مثل الفتاوى ودقائق التفسير الذين وردا فيهما الحديث عن الساق بصورة عامة لا تثبت بها الصفة عن ابن تيمية ، أما المناصرون له فقد توفر لديهم من كتب ابن تيمية ما جعلهم يقررون ذلك؛ إذ رجعوا إلى كتاب نقد أساس التقديس أو بيان تلبيس الجهمية، وقد كان مخطوطًا في جامعة الإمام محمد بن سعود فوجدوا ابن تيمية قد رجح إثبات الساق كصفة ذات الله، ولم يطبع هذا المخطوط إلا مؤخرًا بعد أن حقق في عدد من الرسائل الجامعية(1). أما ما ورد عن الساق في الفتاوى فإننا نجد ابن تيمية يقول متحدثًا عن الصحابة وموقفهم حيال الآية الكريمة من سورة القلم "وتمام هذا أني لم أجدهم تنازعوا إلا في مثل قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ فروى عن ابن عباس وطائفة أن المراد به الشدة، إن الله يكشف عن الشدة في الآخرة، ولا ريب أن ظاهر القرآن لا يدل على أن هذه من الصفات فإنه قال: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ نكرة في الإثبات لم يضفها إلى الله، ولم يقل عن ساقه، فمع عدم التعريف بالإضافة لا يظهر أنه من الصفات إلا بدليل آخر "(2).

وهذا النص قد دفع المخالفين لابن تيمية أن يقرروا بموضوعية أنه لا يقول بالساق كصفة ذاتية لله، وإنما الذي قال بذلك هو تلميذه ابن القيم نظرًا لتصريحه بهذا الأمر في نص له في الصواعق المرسلة(3) . والواقع أن هذا النص قد أخذه من الإمام ابن تيمية حيث أورده في كتابه بيان تلبيس الجهمية، أو نقد أساس التقديس حيث يقول فيه : "من أين في ظاهر القرآن لله ساق، وليس معه إلا قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ والصحابة قد تنازعوا في تفسير الآية:

---

(1) يراجع هذا الكتاب بأجزائه الثمانية، وقد قاموا بطباعتها بعد تحقيقه في عدد من الرسائل الجامعية تحت اسم بيان تلبيس الجهمية، وهو يختلف عن كتاب بيان تلبيس الجهمية الذي حققه عبد الرحمن بن قاسم وطبعته الحكومة في فترة السبعينيات حيث أتى في مجلدين.

(2)الفتاوى ج6، ص 394، ودقائق التفسير ج2، ص482.

(3) الصواعق المرسلة ج1، ص252، وكذا بين الرازي وابن تيمية ص326، والنص المشار إليه سيأتي ذكره كنص للمسألة عند ابن تيمية ولم يكن طبع الكتاب حينئذ.

هل المراد به الكشف عن الشدة، أو المراد به أن يكشف الرب عن ساقه، ولم يتنازع الصحابة والتابعون فيما يذكر من آيات الصفات إلا في هذه الآية بخلاف قوله ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ص(75) ونحو ذلك فإنه لم يتنازع فيها الصحابة والتابعون، وذلك أنه ليس في ظاهر القرآن أن ذلك صفة لله تعالى؛ لأنه قال: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ ولم يقل عن ساق الله[1] .

وإلى هذا القدر من النص يكون الاتفاق بينه وبين نص الفتاوى، والذي ختمه بأن الساق لا تكون صفة ذاتية لله إلا بدليل آخر، وهنا يذكر الإمام ابن تيمية الرأي الثاني في المسألة، والدليل الذي بنى عليه القول بأن الساق صفة ذاتية لله، فيقول: "والذين جعلوا ذلك من صفات الله تعالى أثبتوه بالحديث الصحيح المفسر للقرآن، وهو حديث أبي سعيد الخدري المخرج في الصحيحين الذي قال فيه "فيكشف الرب عن ساقه".

وقد يقال: إن ظاهر القرآن يدل على ذلك من جهة أنه أخبر أنه يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود، والسجود لا يصلح إلا لله، فعلم أنه هو الكاشف عن ساقه.

وأيضًا فحمل ذلك على الشدة لا يصح؛ لأن المستعمل في الشدة أن يقال: كشف الله الشدة أي: أزالها، وإذا كان المعروف من ذلك في اللغة أنه قال كشف الشدة أي أزالها، فلفظ الآية يكشف عن ساقه وهذا يراد به الإظهار والإبانة فلا يكشف الشدة يوم القيامة[2].

ولعلنا نلحظ في هذا النص ما يلي:

1- أن ابن تيمية قد نص أن الحديث الوارد عن أبي سعيد الخدري مفسرًا للقرآن، وعلى هذا فإضافة الساق في الحديث لله سبحانه فسرت إطلاقها مجردة إطلاقها في الأية.

2- أن ابن تيمية استشهد على أن المراد بالساق في الآية هي ساق الله حيث أعقبها دعوة للسجود، والسجود لا يكون إلا لله. فعلم أنه هو الكاشف عن ساقه، وقد سبق رد الإمام الرازي على ذلك بأن الدعوة بالسجود هنا على سبيل التقريع والتوبيخ.

---

(1) تلبيس الجهمية ج5، ص472، 473.

(2) المرجع السابق 473، 474.

2- ذكر ابن تيمية أن كشف الشدة بمعنى الإزالة قد دلت اللغة عليه، خلافًا لما ذهب إليه علماء الأشاعرة من أن كشف الشدة يعني الإظهار والإبانة، وهذا منعه ابن تيمية.

والواقع أن تأويل الآية بالإظهار والإبانة عن الشدة وأهوالها أمر شهدت له اللغة، وقد سبق بيان ما يؤكد هذا المعنى من كلام العرب وأشعارهم، أضف إلى ذلك أن السياق في الآية يدل على أن المراد بالكشف ليس الإزالة، وإنما ظهور الهول وإبانة الشدة.

4- أن هذا النص بتمامه كان يغلب على ظن كثير من الباحثين نسبته إلى ابن القيم في الصواعق المرسلة[1] ،وبهذا يتبين أن ابن القيم في ذلك إنما هو متابع لشيخه.

2- وبالنظر إلى النص السابق لابن تيمية رتب أشياعه على ذلك ترجيحه دلالة الآية على الصفة، يقول د/عبد الرحمن المحمود: "وشيخ الإسلام يرجح دلالة الآية على الصفة، خاصة مع دلالة الحديث الواضحة[2]، بل ورتبوا على ذلك أن ابن تيمية عندما بين تنازع الصحابة في فهم معنى الآية وغير ذلك مما ذكر، لم يرد أن ينفي صفة الساق وإنما أراد أن ينفي تأويل ابن عباس وغيره لها[3].

ثم يأتي ابن تيمية ومن تبعه ليستشهدوا على إثبات الساق، كصفة ذات لله سبحانه بعدد من الآثار منها ما روى عن ابن مسعود في قوله عز وجل "يوم يكشف عن ساق"" قال: عن ساقيه جل ذكره[4] وكذلك ما روى عن ابن مسعود قوله في تفسير الآية :"يكشف الرحمن عن ساقه"[5]. وما رواه مقاتل عن عبد الله بن مسعود في تفسيره لقول الله سبحانه ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ

(1) يراجع بين الرازي وابن تيمية في مسألة الصفات ص362، التجسيم في الفكر الإسلامي ص357، ويقارن الصواعق المرسلة ط1، ص252، 253.

(2) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص 1156.

(3) شرح التوحيد ج2، ص125.

(4) الحاكم ج2، ص500.

(5) إبطال التأويلات ج1، ص161.

عَن سَاقٍ﴾القلم (42) يعني عن ساقه اليمين فيضيء من نور ساقه الأرض[1]. والواقع أن ما استشهدوا به من آثار عن عبد الله بن مسعود لا تستقيم في صحتها، فالأثر الأول إسناده منقطع وفي سنده أبو صادق الأزدي الكوفي وهذا الرجل في سماعه من عبد الله بن مسعود بعد، أما الأثر الثاني فكذلك إسناده منقطع وفيه إبراهيم بن يزيد النخعي وهو كذلك لم يسمع من عبد الله بن مسعود، أما الأثر الثالث فإسناده ضعيف جدًا، وفي سنده مقاتل بن سليمان وهو من المتهمين بالتجسيم[2] .

وبالنظر إلى ما تقدم من نص الإمام ابن تيمية في المسألة، وبما استشهدوا به من آثار نقرر ما يلي:

1- أنه سلم باختلاف الصحابة الكرام في ما يعد من الصفات فيقال إذن: وهذا دليل على أن المسألة ظنية، وأن إنكار فريق لما يعده الآخر من الصفات ليس بدعة، ولا مخالفة لمنهج السلف،وإنه إذا وسع الصحابة مثل هذا الخلاف من غير تبديع ولا تفسيق، فلم أنكرتم على من لم يترجح عنده حمل مثل هذا الخبر على أنه من أخبار الصفات؟

2- أنه سمى هذا التنازع تنازعًا في تفسير الآية، وما ذكره من التفسير بالكشف عن الشدة هو: التأويل اصطلاحا، وهذا اعتراف بثبوت التأويل عن الصحابة وإن سماه بغير اسمه المصطلح عليه، فيتعين على القوم أن يجيبوا عن كل ما ذكروه من الوجوه التي أرادوا بها إبطال التأويل، وعده تعطيلا وتجهمًا وبدعة وتحريفًا.

3- إنا نسلم بما حكاه عن السلف من تفسير الآية، وعدم عدها من نصوص الصفات، وهذا اتفاق من الفريقين على هذا القدر، ولكن أين النقل عن صحابي واحد أنه عد نصًا الكتاب أو السنة من أخبار الصفات، أو قال: أثبت لله يدًا تليق بجلاله، أو قال: اليد من

(1) إبطال التأويلات ج2، ص161.

(2) السنة لابن أبي عاصم ج1، ص285، وكذا الرد على الجهمية ص15، 15، وكذا التهذيب ج12، ص130، وإبطال التأويلات ج1، ص161 هامش.

صفات الله عز وجل، فمثل هذا الذي ذكر، أنه لم يحصل فيه نزاع إلا في هذا الموضوع الواحد، لم يرد من طريق صحيح ولا سقيم، وكيف فهم أن الصحابة تنازعوا في هذا الموضع فلم يذكر إلا قولاً عن بعضهم سماه تفسيرًا للنص وعدم عده من الصفات، فأين النقل المقابل عن الفريق الآخر الذي يثبت به النزاع، ولم يذكر إلا رواية من روى الساق مضافًا إلى الله عز وجل وليس هذا نزاعًا، فما الذي يمنع إذا كان قوله "يكشف عن ساق" يفسر بكشفه عن شدة أن يكون قوله "عن ساقه" يفسر بكشفه عن شدته؟

4- كذلك نسأل عن الفرق بين هذا الخبر، وبين كل الأخبار التي تعد من أخبار الصفات، فلم أحتمل الخلاف هنا، ولم يحتمله هناك؟

5- أيضًا نشير إلى أن هذا المنهج الذي انتهجه ابن تيمية ومن تبعه، يجعل إثبات الصفات هدفًا له يركب كل صعب وذلول ليصل إلى هذا الإثبات، فها هنا أتى لفظ الكتاب منكرًا، ولفظ بعض الرواة مضافًا إلى الله عز وجل، ولفظ أكثرهم جاء موافقًا للفظ الكتاب فحملوا لفظ الكتاب، وما وافقه من الروايات على لفظ بعض الرواة، فجعلوا الشاذ حَكَمًا على لفظ الكتاب والمشهور من الحديث، وتجاوزوا مع ذلك ما وقفوا عليه من ثبوت التأويل عن السلف فلم يتابعوا السلف أيضًا.

3- إن التأويل للآية الكريمة ثابت عما تقدم عن عدد من الصحابة والتابعين كما سبق، وأسلفنا وهذا ما نص عليه الإمام الطبري حيث قال "قال جماعة من الصحابة والتابعين من أهل التأويل يبدو عن أمر شديد[1].

كما أن ما ورد من تأويل للآية ثابت عن ابن عباس بسندين حسنهما الحافظ بن حجر وصححه بسند فقال: "وأما الساق فجاء عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ قال: عن شدة من الأمر، والعرب تقول: قامت الحرب على ساق إذا اشتدت، وقال الخطابي:

(1) جامع البيان ج29، ص24، وابن كثير ج4، ص407.

تهيب كثير من الشيوخ الخوض في معنى الساق، ومعنى قول ابن عباس إن الله يكشف عن قدرته التي تظهر بها الشدة، وأسند البيهقي الأثر المذكور عن ابن عباس بسندين كل منهما حسن، وزاد إذ أخفى عليكم شيء من القرآن فابتغوه من الشعر، وأسند البيهقي من وجه آخر صحيح عن ابن عباس قال: يريد يوم القيامة[1].

4- أما ما ورد عن أبي سعيد الخدري فإن البيهقي يذكر أن أبا سليمان الخطابي قال: إن هذا الحديث مما تهيب القول فيه شيوخنا، ومن ثم ورد عنهم التفويض إلا أن الخطابي قد حمل ما ورد في الحديث "يوم يكشف ربنا عن ساقه" أي عن قدرته التي تنكشف عن الشدة والمعرة، ثم يقول "وإنما جاء ذكر الكشف عن الساق على معنى الشدة، فإنه يحتمل أن يكون معنى الحديث أنه يبرز من أمر القيامة وشدتها ما ترتفع معه سواتر الامتحان، فيميز عند ذلك أهل اليقين والإخلاص عن أهل النفاق، ثم روى وجهًا آخر وصفه بأنه تحتمله اللغة، وقد سمعه عن أبي العباس أحمد بن يحيى النحوي وهو: "أن الساق تأتي بمعنى النفس، واستشهدوا على ذلك بقول الإمام علي رضي الله عنه حين راجعه أصحابه عن قتل الخوارج فقال: "والله لأقاتلنهم، ولو تلفت ساقي "يريد بذلك نفسه، قال أبو سليمان فقد يحتمل على هذا أن يكون المراد به التجلي لهم وكشف الحجب، حتى إذا رأوه سجدوا له"[2] .

ويقول الإمام القرطبي "أما ما روي أن الله يكشف عن ساقه، فإنه عز وجل يتعالى عن الأعضاء والتبعيض، وأن يكشف ويتغطى، معناه أن يكشف عن العظيم من أمره"[3].

---

(1) فتح الباري ج13، ص428، و الأسماء والصفات ص 436، ووقع في الفتح "فاتبعوه" بالمهملة والتصحيح من الأسماء والصفات للبيهقي .

(2) الأسماء والصفات ص436 وما بعدها.

(3) الجامع لأحكام القرآن ج18، 249.

8- وإذا كان ابن تيمية قد أثبت الاختلاف في الساق، وعده من الصفات، فكيف النجاة من قول ابن عثيمين" من نفى شيئًا من صفات الله تعالى بتكذيب، أو تأويل فليس من أهل السنة والجماعة من أي طائفة كان، وإلى أي شخص ينتسب"[1].

(1) مجموع فتاوى ابن عثيمين ج1، ص23.

التزام ابن تيمية للتشبيه حال رده على الإمام الرازي في المسألة:

إذا كان ابن تيمية قد أثبت الساق صفة ذاتية للحق سبحانه، فإننا نراه يأخذه لدد الجدال والخصومة مع الإمام الرازي إلى التزام التشبيه حال رده عليه في مسألة الساق.

فالإمام الرازي كما يحكي ابن تيمية يبين أنه ورد في القرآن ذكر الساق والوجه والعين والجنب، فإذا ما التزمنا الظاهر في ذلك يلزمنا أن نثبت ذاتًا لها أعين وأيد وساق واحدة وجنب واحد، وهذا لا يليق بالله سبحانه ومن ثم وجب التأويل(1).

هنا يجيب عليه ابن تيمية بقوله: "من أين في ظاهر القرآن أن ليس لله إلا ساق واحد، وجنب واحد، وعلى تقدير أن يكون هذا من صفات الله، فليس في القرآن ما يوجب أن لا يكون لله إلا ساق واحد وجنب واحد، فإنه لو دل على إثبات جنب واحد وساق واحد، أو سكت عن نفي الزيادة لم يكن ذلك دليلاً على النفي، فهب أنه أخبر أنه يكشف عن ساق واحدة، فمن أين في الكلام أنه ليس له إلا ساق واحدة؟

والقائل إذا قال كشفت عن يدي أو عن عيني أو عن ساقي أو قدمي لك يكن ظاهر هذا أنه ليس له إلا واحد من ذلك، بل قد يقال "إنه لم يكشف إلا عن واحد"(2).

وهذا تشبيه صريح وتجسيم واضح من ابن تيمية أدى إليه شدة الخصومة مع الإمام الرازي حتى جعله يتناسى قول الحق تعالى (سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ) المؤمنون91. وقوله سبحانه (لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ) .

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن ما آل إليه إثبات ما أسماه ابن تيمية ،ومن شايعه صفة الساق أن أحد المحسوسبن على أهل الحديث وهو شيخ ابن عساكر الحافظ أبو عامر العبدري قال فيه ابن عساكر "كان سيء الاعتقاد يعتقد من أحاديث الصفات ظاهرها بلغني أنه قال يومًا "يوم يكشف عن ساق" فضرب على ساقه، وقال: ساق كساقي هذه، وبلغني عنه أنه قال:

(1) تلبيس الجهمية ج5، ص561، ويراجع أساس التقديس ص105.

(2) تلبيس الجهمية ج5، ص463 وما بعدها.

أهل البدع يحتجون بقوله (لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ) أي: في الإلوهية أما في الصورة فهو: مثلي ومثلك[1].

ومما تجدر الإشارة إليه كذلك أن الإغراق في فهم الظاهر وفق مقتضيات اللغة قد أدى بأصحابه إلى اعتقادات وأقوال تقول بها اللغة ، ولا يجوزها الشرع أو العقل بالنسبة لذات الله سبحانه فها هو القاضي ابا يعلي يروي قول النبي ﷺ الذي رواه سعد بن عبادة "ولا شخص أغير من الله، ولا شخص أحب إليه المعاذير من الله"[2]. فيرتب على هذا إثبات صفة الشخص، والغيرة لله[3].

(1) تاريخ دمشق لابن عساكر 60/35 وكذا سير أعلام النبلاء 579/19.

(2) أخرجه أحمد ج4، 248 والبخاري معلقًا ج9، ص319.

(3) إبطال التأويلات ج1، ص164، 165.

المبحث الثاني
صفات الفعل

المطلب الأول: الاستواء

أولاً: رأي الأشاعرة:

يبين الإمام البغدادي رأي المشبهة في المسألة حال بيانه لقول الحق سبحانه ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ طه (5).

فيقول: "وزعمت المشبهة أن استواءه على العرش بمعنى كونه مماسًا لعرشه من فوقه، وأبدلت الكرامية لفظ المماسة بالملاقاة، وزعم بعضهم أنه لا يفضل منه على العرش شيء، وزعم آخرون أنه أكبر من العرش وأنه لو خلق عن يمين العرش وعن يساره عرشين آخرين كان ملاقيًا بجمعيها من فوقها بلا واسطة، وهذا يوجب أن يكون كل عرش كبعضه فيكون متبعضًا[1]. ويتعرض الإمام القرطبي للآية الكريمة السابقة ومذاهب الطوائف في بيانها نراه ينقل عن المجسمة مذهبهم في الاستواء بأنه "سبحانه على العرش" بمعنى استقرار الكائن في المكان"[2].

ثم نرى الإمام الغزالي يدفع قول المشبهة في المسألة بأدلة ثلاث:

الأول: أن الله لو كان مستقرًا على العرش لأدى ذلك إلى كونه محدودًا من جهته، وتكون جهاته متساوية بالنسبة للعرش، فيجوز للعرش أن يحده من جهاته الأخرى، وإذا حده العرش من جميع الجهات يكون قد احتواه، واحتواء العرش للخالق محال.

الثاني: أن الحق سبحانه لو كان مستقرًا على العرش لكان إما أكبر أو أصغر أو مساويًا للعرش، وإذا فرض ذلك فإن هذه الأمور الثلاثة لا يخلو بها الباري سبحانه عن التقدير، والتقدير محال على الله سبحانه؛ إذ هو من صفات الحوادث.

---

(1) أصول الدين ص112، ويراجع الإبانة ص55، 56.

(2) الجامع لأحكام القرآن ج11، ص196.

الثالث: لو جاز أن يكون الله تعالى على العرش مستقرًا عليه، فإنه لا يخلو إما أن يستقر بنفسه على العرش فيشغله ويتمكن فيه من غير واسطة -وهذا هو الجوهر- وإما أن يستقر على العرش بواسطة غيره، بحيث يكون هذا الغير جزءًا من ماهيته مقومًا له -وهذا هو العرض- وقد ثبت أن الله ليس بجوهر ولا عرض، كما ثبت أيضًا أنه لا يشغل المكان على الأجسام إلا ما كان جوهرًا أو عرضًا، وإذا ما ثبت ذلك وذاك استحال أن يكون الله مستقرًا على العرش لما يترتب عليه من المحال.[1]

رأي الأشاعرة في تفسير الاستواء بالاستيلاء عند المعتزلة:

بعد أن ذكر الإمام البغدادي رأي المشبهة في المسألة نراه يعرج على مذهب المعتزلة فيها، مبينًا أنهم فسروا الاستواء بمعنى الاستيلاء مستشهدين على ذلك ببيت الأخطل قد استوى بشر على العراق "أي استولى"، وهذا التأويل كما يرى الإمام البغدادي من المعتزلة باطل، ويعلل بطلانه بأنه يوجب أنه لم يكن مستوليًا عليه قبل استوائه عليه[2].

والإمام البغدادي في إبطاله للاستواء بمعنى الاستيلاء إنما هو متابع لرأي الإمام الأشعري في الإبانة حيث يقول مع التباين في وجه الإبطال :-لو كان الله مستويًا على العرش بمعنى الاستيلاء وهو عز وجل مستول على الأشياء كلها لكان مستويًا على العرش، وعلى الأرض وعلى السماء وعلى الحشوش والأقذار -وإذا كان هذا القول غير جائز- وجب أن يكون معناه استواء يختص العرش دون الأشياء كلها"[3] .

ولكن من الممكن مناقشة هذا الاستدلال من الإمام الشيخ بأن الذين يفسرون الاستواء بالاستيلاء من المعتزلة وغيرهم، لا ينكرون أن يكون مستويًا على الحشوش بمعنى مستوليًا عليها، ويبقى عندهم أمران:

(1) الجانب الإلهي عند الإمام الغزالي ص111، وما بعدها، الاقتصاد في الاعتقاد ص83، أصول الدين 112.

(2)أصول الدين، ص112.

(3)الإبانة ص56،55.

1- أن الأسلوب القرآني خص الاستيلاء على العرش بالذكر باعتبار أن الاستيلاء على الأشرف استيلاء على ما دونه.

2- أن استعمال الاستواء في الأشرف يمثل خصوصية له فلا يتوسع في استعماله في غيره[1].

وإلى الاعتراض على تفسير الاستواء بالاستيلاء ذهب ابن الأعرابي كذلك معللا ما ذهب إليه بأن "العرب لا تقول استولى على الشيء فلان حتى يكون له فيه مضاد، فأيهما غلب قيل قد استولى عليه، والله تعالى لا مضاد له، فهو على عرشه كما أخبر[2].

ونحن معه في التفويض والإيمان بما أخبر الله، ولكن يمكن مناقشته بأن تفسير الاستواء بالاستيلاء لا يقتضي بالضرورة أن يكون عن منازعة ومغالبة ويدل على ذلك أن الحق سبحانه وصف بأنه (وهو الواحد القهار) الرعد (16) ،فهل ثبت وصف القهار له سبحانه عن منازعة ومغالبة، وهكذا يتبين لنا موقف علماء الأشاعرة من المشابهة وتأويل المعتزلة في مسألة الاستواء، ويجدر بنا الآن أن نعرض لجانب من آراء علماء المذهب وغيرهم في المسألة:

أولاً: رأي شيوخ المذهب قبل الإمام الأشعري

لقد تناول شيوخ الأشاعرة قبل الإمام الأشعري قول الحق سبحانه "ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ " بالتفسير والبيان فذهب القلانسي وابن كلاب في كتاب الصفات إلى أن استواء الحق سبحانه على العرش كونه فوقه بلا مماسة[3]

ثانياً رأي الإمام الأشعري:

يذكر الإمام الأشعري في الإبانة أن الحق سبحانه وتعالى مستو على عرشه استواء يليق به من غير استقرار، وهذا هو المراد من قول الحق سبحانه: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ﴾

(1) الفرق الإسلامية ص306.

(2) الجامع لأحكام القرآن ج11، ص196

(3) أصول الدين ص113

فصلت (11) وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ ٱلرَّحۡمَٰنُ فَسۡـَٔلۡ بِهِۦ خَبِيرٗا ۝٥٩﴾ الفرقان (59). وقوله تعالى : ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيّٖ وَلَا شَفِيعٍ﴾ السجدة(4) فكل هذه الآيات تدل كما يقول الأشعري على أنه تعالى "منفرد بوحدانيته، مستو على عرشه استواء منزهًا عن الحلول والاتحاد[1] وبغير حدود ولا كيف[2].

ويرى الإمام القرطبي أن الإمام الأشعري مؤول في المسألة على سبيل الإجمال لا التفصيل، ويشهد على ذلك أن الإمام الأشعري قال في الاستواء: "أثبته مستويًا على عرشه، وأنفى كل استواء يوجب حدوثه[3].

ثم يقول معقبا على قول الإمام الأشعري "فجعل الاستواء في هذا القول من مشكل القرآن الذي لا يعلم تأويله على التفصيل "[4].

وإلى ما تقدم ذهب أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع[5] ، ثم نرى الإمام البغدادي ينقل عن الإمام الأشعري قولا آخر في المسألة، وهو أن استواءه سبحانه على العرش فعل أحدثه في العرش سماه استواء، كما أحدث في بيان قوم فعلا سماه إتيان، ولم يكن ذلك نزولا ولا حركة "[6]. وإلى هذا ذهب الشبلي والجنيد[7].

ثالثًا: رأي الإمام الباقلاني:

يعد رأي الإمام الباقلاني في المسألة امتدادًا لرأي الإمام الأشعري فيها إذ يقرر إطلاق الاستواء بالنسبة لله تعالى كما جاء في الكتاب والسنة، مع نفي أمارة الحدوث عنه سبحانه،

(1) الإبانة ص55، 57.

(2) الجامع لأحكام القرآن ج7، ص220.

(3) الجامع لأحكام القرآن ج11، 196.

(4) المرجع السابق ج11، ص196.

(5) شرح اللمع ج1، ص101.

(6) أصول الدين، ص113.

(7) الجامع لأحكام القرآن ط11، ص196 وما بعدها.

وأن استواءه سبحانه لا يشبه استواء المخلوقين ومن ثم لا نقول "إن العرش له قرار ولا مكان؛ لأن الله تعالى كان ولا مكان، فلما خلق الخلق لم يتغير عما كان"(1).

إذ التغير من أمارات النقص والحدوث.

وقد نص الإمام الباقلاني على أنه قد ذهب إلى هذا أبو عثمان المغربي وجعفر الصادق بالإضافة إلى الشبلي من أئمة الصوفية(2).

وقد قال به أيضًا ابن عبد البر وروي عن ابن فورك. وكلام الباقلاني في الاستواء إنما هو على مذهب من أثبته صفة مع نفي الكيفية(3).

رابعًا: رأي الإمام البغدادي في الاستواء:

نظر علماء الأشاعرة إلى قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾﴾ الحديد (4). فبينوا من خلاله ضرورة القول بالتأويل في آيات الاستواء حيث "جمع في هذه الآية بين (استوى على العرش) وبين (وهو معكم) والأخذ بالظاهرين تناقض فدل على أنه لابد من التأويل، والإعراض عن التأويل اعتراف بالتناقض"(4).

من هذا المنطلق كان تأويل علماء الأشاعرة وفي مقدمتهم الإمام البغدادي للاستواء حيث ذهب إلى "تأويل العرش على معنى الملك كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره".

ويستشهد الإمام البغدادي على ذلك بأن العرب قد درجوا أن يقولوا (ثل عرش فلان: إذا ذهب ملكه)، ويشهد لذلك ما ذكره متمم بن نويره:

عُرُوشٌ تَفَانَوْا بَعْدَ عِزٍّ وَأُمَّة..... هَوَوْا بَعْدَ أَنْ نَالُوا السَّلاَمَةَ وَالبَقَا

---

(1) الإنصاف ص40.

(2) المرجع السابق ص40.

(3) الجامع لأحكام القرآن ج11، ص196.

(4) فلسفة علم الكلام ص172.

فأرادوا بالعروش ملوكًا انقرضوا. واستشهد كذلك بقول سعيد بن زائدة الخذاعي في النعمان ابن منذر:

قَدْ نَالَ عَرْشًا لَمْ يَنَلْهُ خَائِل.... جِنّ وَلاَ إِنْسٌ وَلاَ دِيَارُ

وأراد بالعرش هنا الملك والسلطان(1).

خامسًا: رأي الإمام الجويني:

وفي مسألة الاستواء نرى الإمام الجويني في الشامل والإرشاد ولمع الأدلة يجنح إلى تأويل الاستواء بالقهر والغلبة والعلو ، فالله سبحانه قهر العرش على عظمته واتساع جرمه فتضمن ذلك القهر والغلبة لما دونه(2). يقول الإمام الجويني: «إن الاستواء بمعنى الاستقرار بالذات ينبئ عن اضطراب واعوجاج سابق، والتزام ذلك كفر(3).

ثم نراه يناقش الذين التزموا الظاهر في قول الحق سبحانه ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ طه 5.

فيقول: «الوجه معارضته بآي يساعدوننا على تأويلها منها قوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ﴾ الحديد 4. فنسألهم عن معنى ذلك فإن حملوه على كونه معنى بالإحاطة والعلم لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك شائع في اللغة إذ العرب تقول: استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك واستعلى على الرقاب، وفائدة تخصيص العرش بالذكر أنه أعظم المخلوقات في ظن البرية، فنص تعالى عليه تنبيها بذكره على ما دونه.

فإن قيل: الاستواء بمعنى الغلبة ينبئ عن سبق مكافحة ومحاولة.

قلنا: هذا باطل إذ لو أنبأ الاستواء عن ذلك لأنبأ عنه القهر»(4).

ولعلنا نلحظ في موقف الإمام الجويني من المسألة أمورا، منها:

---

(1) أصول الدين ص113.

(2) الإرشاد ص41، والشامل ص514، الجامع لأحكام القرآن ج11، ص196، والفرق الإسلامية ص330.

(3) الإرشاد صـ 41.

(4) الإرشاد صـ 41،40.

1- أن تفسير الاستواء بالقهر لا يلزم منه المغالبة والمنازعة إذ الحق سبحانه وتعالى وصف بالقهار دون أن يكون هناك من يغالبه، وعلى هذا فإذا ما فسر الاستواء بالاستيلاء، فلا يلزم أن يكون هناك من يغالب الحق سبحانه في ملك العرش ليستولي عليه.

2- أن الإمام الجويني منع حمل الاستواء على ظاهره الموهم للتشبيه، أو أن يفسر بمعنى الاستقرار بالذات وغير ذلك من أمارات الحدوث.

3- أن الإمام الجويني يرى أن التأويل في الاستواء ضرورة ألزم بها من منع التأويل في آياته، وذلك من خلال قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ﴾ ، وكأن الإمام الجويني يرد على ابن تيمية قبل وجوده وقبل وجود آرائه وينبئ ذلك على أن آراء ابن تيمية كانت سابقة عليه.

3- يهتم الإمام الجويني اهتماما كبيرا بنفي المعنى الحدوثي الذي يمكن أن يتوهمه الإنسان من الاستواء، ومن ثم فإنه يحرص على نفي الظاهر الموهم للتشبيه ولو على سبيل الإجمال.

يقول الإمام الجويني: «والذي نفى الجهة فقد أزال ظاهر الاستواء ولكنه لم يعين للفظ الاستواء بعد تعريته عن ظاهره محملا. والمتأولون عينوا له محملا، وإذا آل الأمر إلى ذلك فهو سهل المرام»[1].

ويؤخذ من هذا النص:

أ- إجازة الإمام الجويني لتأويل الآيات الموهمة على سبيل الإجمال.

ب- استساغة الإمام الجويني لقول السلف في المسألة، فالسلف رضوان الله عليهم، وإن فوضوا إلا إنهم على علم بالمعنى، وتأكيد على نفي الظاهر الموهم للتشبيه، بيد أنهم لم يعينوا للفظ محملا بعد نفي ظاهره.

(1) الشامل صـ514.

4- إن الإمام الجويني في العقيدة النظامية كما سبق، وأسلفنا مرارا يذهب إلى أن الأولى إتباع ما ذهب إليه أئمة السلف في المسألة من القول بالتفويض والاعتقاد بتنزيه الرب عن صفات المحدثين، ومن ثم حبذ الوقف على قول الحق سبحانه ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ ، ودعا إلى اتخاذ هذا المنهج فيما يتعلق بالاستواء والمجيء وغير ذلك[1].

ولكن العلامة الكوثري يقرر هذه المسألة عند الإمام الجويني فيقول: «إن المراد بالسلب في قوله تعالى ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ سلب العموم لا عموم السلب أي أن المنفي أن يعرف تأويل كل شيء لا تأويل شيء ما»[2].

ولعل هذا أحد الجوانب التي تعيد الالتصاق والترابط إلى كلام الإمام الجويني حين قال بتأويل الاستواء في الإرشاد واللمع وغير ذلك، ثم تنصيصه على أولوية الكف عن التأويل في النظامية.

سادسا: رأي الإمام الغزالي:

يتعرض الإمام الغزالي لمسألة الاستواء من خلال قول الحق سبحانه ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ فيوضح أن الظواهر الواردة التي توهم التشبيه الناس بالنسبة لها فريقان:

الأول: وهو العوام، وهذا الصنف بالنسبة للظواهر الموهمة الأليق لحالهم «أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث ونحقق عندهم أنه سبحانه موجود ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴾ الشورى 11.

(1) العقيدة النظامية صـ 23.

(2) العقيدة النظامية صـ 33 هامش.

وإذا سئلوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها، وقيل: ليس هذا بعشكم فادرجوا فلكل علم رجال[1].. ويدخل في معنى العامي عند الإمام الغزالي «الأديب والنحوي والمحدث والمفسر والفقيه»[2].

الثاني: هو مقام فريق من العلماء، والأليق لهذا الصنف معرفة معاني الآيات والأحاديث المتشابهة وفهمها مع الأخذ في الاعتبار عدة أمور:

أ- أن يكون بحثهم في المتشابه بقدر الضرورة.

ب- أن لا يتركوا الظاهر إلا إذا قام البرهان القاطع على استحالته.

ج- أن تناولهم للتأويل ليس فرض عين.

د- أن يتفق تأويلهم مع تنزيه الحق سبحانه عما لا يليق به من تجسيم وتشبيه[3].

ثم نرى الإمام الغزالي يطبق ما تقدم على الاستواء، فيقيم الأدلة على استحالة الظاهر منه في حق الله تعالى، ومن ثم يحمله على معنى يليق بتنزيهه سبحانه فيفسره بالقدرة، وعلى هذا فاستواء الحق سبحانه على العرش يعني وقوع العرش تحت قدرته، وخص العرش لما فيه من التمدح إذ يلزم منه وقوع ما دونه تحتها.

يقول الإمام الغزالي: «أما الاستواء فهو نسبته للعرش لا محالة، ولا يمكن أن يكون للعرش إليه نسبة إلا بكونه معلوما، أو مرادا، أو مقدورا عليه، أو محلا مثل :محل العرض ،أو مكانا مثل: مستقر الجسم، ولكن بعض هذه النسبة تستحيل عقلا، وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له.

فإن كان في جملة هذه النسبة مع أنه لا نسبة سواها نسبة لا يحيلها العقل ولا ينبو عنها اللفظ فليعلم أنها المراد.

(1) الاقتصاد في الاعتقاد صـ 84.

(2) مجموع الرسائل صـ 327.

(3) الاقتصاد صـ 85، مجموع الرسائل صـ 329، 261 وما بعدها.

أما كونه مكانا أو محلا كما كان للجوهر والعرض إذ اللفظ يصلح له ولكن العقل يحيله كما سبق.

وأما كونه معلوما ومرادا، فالعقل لا يحيله، ولكن اللفظ لا يصلح له. وأما كونه مقدورا عليه، وواقعا في قبضة القدرة، ومسخرا له مع أنه أعظم المقدورات، ويصلح الاستيلاء عليه؛ لأن يتمدح به ويتبعه به على غيره الذي هو دونه في العظم، فهذا مما لا يحيله العقل ويصلح له اللفظ، وأخلق بأن يكون هو المراد قطعا، أما صلاح اللفظ له فظاهر عن الخبير بلسان العرب، وإنما ينبو عن فهم مثل هذا إفهام المتطفلين على لغة العرب الناظرين إليها من بعد... حيث لم يتعلموا منها إلا أوائلها، فمن المستحسن في اللغة أن يقال «استوى الأمير على مملكته حتى قال:

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى العِرَاقِ.... مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مِهْرَاقِ

ولذلك قال بعض السلف:«يفهم من قوله تعالى ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ ما فهم من قوله تعالى ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ فصلت 11»[1]. والاستواء في آية سورة فصلت بمعنى أن الحق سبحانه عمد إلى السماء لخلقها وقصد تسويتها[2].

ومن ثم فسر الإمام الغزالي الاستواء في سورة طه بما فسر به الاستواء في سورة فصلت، وتبقى الإشكالية في لفظ (علي) من آية سورة طه إذ كيف يليق ذلك مع تفسير الاستواء بالخلق وقصد التسوية؟ ولكن يزول هذا الإشكال إذا ما قلنا بأن حروف الجر يحل بعضها محل بعض، وينوب بعضها عن بعض.

رأي الإمام الرازي:

يتناول الإمام الرازي مسألة الاستواء من خلال الآيات المختلفة في القرآن الكريم والتي ورد فيها ذكر استواء الباري سبحانه على عرشه مبينًا أن كل آية من الآيات تعطي ملمحًا

(1) الاقتصاد صـ 88.

(2) الجامع لأحكام القرآن ج 15، صـ 343.

بالنسبة لمعنى الاستواء، وحمله على ما يليق بذات الله تعالى وتنزيهه. فمثلا قول الحق سبحانه ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ الأعراف (54). نظر الإمام الرازي إلى هذه الآية فاستخلص منها عددًا من الأمور من ذلك:

ا- أنه سبحانه كان ولا عرش ولا مكان ولما خلق الخلق لم يحتج إلى مكان بل كان في غنى عنه، فهو بالصفة التي لم يزل عليها.

ب- أن الجالس على العرش لابد وأن يكون الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل في يسار العرش، فيكون في نفسه مؤلفا مركبا، وكل ما كان كذلك احتاج إلى المؤلف والمركب، وذلك محال للزوم الحدوث

ج- أن المستقر على العرش إما أن يكون متمكنًا من الانتقال والحركة أو لا يمكنه ذلك، فإن كان الأول فقد صار محل الحركة والسكون فيكون محدثًا، وإن كان الثاني كان كالمربوط بل كان كالزمن بل أسوأ حالا منه، فإن الزمن إذ شاء الحركة في رأسه وحدقته يمكنه ذلك، وهو غير ممكن على معبودهم(1).

أما الاستنباطات العقلية من الأدلة النقلية على استحالة جلوس الرحمن على العرش واستقراره عليه فإن الإمام الرازي يعدد في هذا الشأن براهين كثيرة نذكر منها:

أ- أن قول الحق سبحانه (لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ) الشورى (11). يتناول نفي المساواة من جميع الوجوه فلو كان جالسًا لحصل ما يماثله في الجلوس وحينئذ يبطل معنى الآية.

ب- أنه تعالى لو كان مستقرًا على العرش لكان محمولا للملائكة لقول الله تعالى "ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية". وحامل حامل الشيء حامل لذلك الشيء، وكيف يحمل

(1) مفاتيح الغيب ج8، ص83، وما بعدها وكذا ج11، ص373، وما بعدها، وهناك العديد من الأدلة العقلية الأخرى التي ذكرها الإمام الرازي في الصفحات المشار إليها.

المخلوق خالقه. ذلك غير معقول لأن الخالق يحفظ المخلوق. أما المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله.

ج- أجمعت الأمة على أن قوله تعالى (قل هو الله أحد) من المحكمات وعلى فرض الاستقرار على العرش يلزم التركيب والانقسام فلا يكون سبحانه أحدًا في الحقيقة فيبطل ذلك المحكم.

د- أن الخليل عليه السلام قال (لا أحب الآفلين) الأنعام 76. فلو كان تعالى مستقرًا على العرش لكان جسمًا آفلاً أبدًا، غائبًا أبدًا لا يندرج تحت قوله (لا احب الآفلين)[1].

هـ - أن الحق سبحانه في هذه الآية قال: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا﴾ الأعراف 54. و"ثم" تفيد التراخي مما يدل على أنه تعالى إنما استوى على العرش بعد تخليق السماوات والأرض، وإن كان المراد من الاستواء الاستقرار لزم أن يقال إنه ما كان مستقرًا على العرش بل كان معوجًا مضطربًا، ثم استوى عليه بعد ذلك وذلك يوجب وصفه بصفات الأجسام من الاضطراب والحركة تارة والسكون أخرى وذلك لا يقوله عاقل.

و- أن الحق سبحانه ذكر قبل قوله ثم استوى على العرش شيئًا وذكر شيئا آخر بعده.

أما الذي ذكره قبل هذه الجملة فهو قوله (إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ) وخلق السماوات والأرض يدل على وجود الصانع وقدرته وحكمته من وجوه كثيرة، وأما الذي ذكره بعد هذه الجملة فأشياء أولها قوله (يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ) الأعراف 54. وثانيها قوله (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) الأعراف 54. وثالثها قوله (أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ) الأعراف (54). وكل ذلك يدل على كمال الوجوب والقدرة والعلم والحكمة، فإذا كان أول الآية يشير إلى ذلك، وآخرها يدل عليه لزم أن يكون قوله "ثم استوى على العرش"

(1) مفاتيح الغيب ج11، ص374.

دال على كمال القدرة والعلم والحكمة، إذا لو لم يدل على ذلك بأن كان المراد منه كونه مستقرًا على العرش كان ذلك كلامًا أجنبيًا عما قبله وعما بعده، فثبت أن المراد منه كمال قدرته سبحانه، في تدابير الملك والملكوت حتى تصير هذه الجملة مناسبة لما قبلها وما بعدها(1)

ز- أن الحق سبحانه أطلق اسم السماء على كل ما ارتفع وسما وعلا، فإذا كان الحق سبحانه موجودًا فوق العرش لكان ذات الإله تعالى سماء لساكن العرش، فثبت أنه تعالى لو كان فوق العرش لكان سماء، وقد حكم الله سبحانه في آيات كثيرة أنه خالق لكل السماوات كما أخبر في هذه الآية وغيرها، فلو كان فوق العرش سماء لسكان أهل العرش للزم الحدوث من ذلك، وهذا محال على الله ، وإذا أثبت هذا القول فنقول "قوله (الذي خلق السماوات والأرض) آية محكة دلت على أن قوله (ثم استوى على العرش) الأعراف 54 من المتشابهات التي يجب تأويلها(2).

2- أن الإمام الرازي بعد أن بين بالدلائل العقلية والنقلية استحالة حمل الاستواء على الجلوس والاستقرار، وشغل المكان والحيز رتب على ذلك أن للعلماء الراسخين في هذه المسألة مذهبين:

المذهب الأول: القطع بأنه سبحانه متعال على المكان والجهة وعدم الخوض في تأويل الآية على التفصيل، بل نفوض علمها إلى الله، ويقرر الإمام الرازي أن هذا الرأي هو الذي ارتضاه في تفسير قول الحق سبحانه (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا) آل عمران (7). كما أنه هو المذهب الذي يختاره ويقول به ويعتمد عليه.(3)

المذهب الثاني: التأويل على التفصيل، ويذكر فيه الرازي عددًا من الأقوال التي تتلاءم مع تنزيه الحق سبحانه من ذلك:

---

(1) المرجع السابق ج8، ص71.

(2) المرجع السابق ص72.

(3) مفاتيح الغيب ج8 ص53.

أ- أن العرش في كلام العرب من إطلاقاته السرير الذي يجلس عليه الملوك كما أنه يكنى به عن نفس الملك فيقال "ثل عرشه" أي انتقض ملكه وفسد، وإذا استقام له ملكه وحكمه قالوا "استوى على عرشه واستقر على سرير ملكه، وقد قال بهذا التأويل القفال فيكون المراد هنا بالاستواء نفاذ القدرة وجريان المشيئة، فالحق سبحانه في هذه الآية أخبر أنه خلق السماوات والأرض كما أراد وشاء من غير منازع ولا مدافع ثم أخبر بعده أنه استوى على العرش أي حصل له تدبير المخلوقات كما شاء وأراد، ويشهد لذلك آية الاستواء في سورة يونس حيث يقول الحق سبحانه: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۖ ﴾ يونس (3). فكان قوله سبحانه (يدبر الأمر) جاريًا مجرى التفسير لقوله (استوى على العرش)[1].

ب- كذلك نجد الإمام الرازي، وقد جوز تأويل الاستواء في آية سورة طه بالاستيلاء مع تفسير الاستيلاء بالاقتدار[2].

ويبين أن هذا مما تسيغه اللغة. ويستشهد على ذلك بقول الشاعر (قد استوى بشر على العراق) وقول الشاعر (فلما علونا واستوينا عليهم... جعلناهم مرعى لنسر وطائر) ويرى الإمام الرازي أن تفسير الاستيلاء بالاقتدار يوصد الباب في وجه من أنكر تأويل الاستواء بالاستيلاء، وقال : إن هذا التأويل يلزم منه أن الاستيلاء معناه حصول الغلبة بعد العجز، وذلك في حق الله تعالى محال كما يقتضي وجود المنازع، كما أن الاستيلاء حاصل بالنسبة إلى كل المخلوقات، فلا يبقى لتخصيص العرش بالذكر فائدة[3].

فتفسير الاستيلاء بالاقتدار يزيل هذه المطاعن بالكلية.

(1) مفاتيح الغيب ج8، ص74. ويراجع أساس التقديس ص156، 157.

(2) مفاتيح الغيب ج11، ص375.

(3) المرجع السابق ص 376.

وإلى نحو ما تقدم العز بن عبد السلام كما حكي عنه الإمام الآلوسي ذلك[1] .

والسؤال هنا: هل جانب علماء الأشاعرة نهج السلف عندما أولوا الاستواء بمعان تشهد على صحتها اللغة وتليق بتنزيه الله؟

إن واقع الأمر يقول: إن علماء الأشاعرة عندما طرقوا باب التأويل في هذه المسألة قد اقتفوا نهج السلف.

فها هو ذا الإمام الطبري في تفسير قوله تعالى (ثم استوى إلى السماء) البقرة 29. بعد أن ذكر معاني الاستواء في اللغة ينقل عن سفيان الثوري ما نصه "علا عليهن وارتفع فدبرهن بقدرته.. علا عليها علو ملك وسلطان لا علو انتقال وزوال "[2].

وينقل صاحب مرقاة المفاتيح عن سفيان الثوري تأويل الاستواء على العرش بقصد أمره، والاستواء إلى السماء بالقصد إليها[3].

وينقل صاحب طبقات الحنابلة عن الإمام أحمد نفي الظاهر المتبادر من إطلاق لفظ الاستواء فيقول: "ولا يجوز أن يقال" استوى بمماسة ولا بملاقاة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا[4]. وهذا تأويل على سبيل الإجمال.

رأي ابن تيمية في الاستواء:

تبين لنا فيما سبق أن علماء الأشاعرة في مسالة الاستواء سلكوا مسلك السلف تفويضا وتأويلا، ونريد هنا أن نعرض لرأي ابن تيمية في المسألة :

ارتباط الاستواء بقيام الحوادث بذات الله سبحانه عند ابن تيمية :

(1) الإمام الألوسي روح المعاني ج16، ص156، ط دار الفكر بيروت.

(2) جامع البيان ج1، ص192.

(3) مرقاة المفاتيح ج2، ص137.

(4) طبقات الحنابلة ج2، ص291.

يعرف ابن تيمية الاستواء بأنه "فعل يفعله سبحانه وتعالى بمشيئته وقدرته"(1). ومن ثم فإن الحق سبحانه ذكر أن استواءه إلى السماء كان بعد أن خلق الأرض وخلق ما فيها لذا تضمن معنى الصعود"(2).

ثم نرى ابن تيمية يحدثنا عن استواء الحق سبحانه على العرش وكيف يتضمن هذا الاستواء المعاني الحسية، وتبدل الحركات والأحوال، فيقول: "كان -الحق سبحانه مستويا عليه قبل خلق السماوات والأرض، لما كان عرشه على الماء، ثم لما خلق هذا العالم كان عاليًا عليه، ولم يكن مستويًا عليه فلما خلق هذا العالم استوى عليه"(3).

وهكذا تصور ابن تيمية العرش بصورة حسية تتبدل حركات الباري سبحانه وتعالى عليه، فتارة تكون الحركة استواء، وتارة تكون علوا وارتفاعا يعقبه استواء بعد ذلك.

ثم يبين ابن تيمية رأيه فيمن فسر الاستواء بالقصد تنزيها لله تعالى عن علامات الحدوث والتجسيم بما يتلاءم مع رأيه في قيام الحوادث بذات الله، فيقول : "بل المفسرون من السلف قولهم بخلاف ذلك، وإنما هذا القول وأمثاله -تفسير الاستواء بالقصد- ابتدع في الإسلام لما ظهر إنكار أفعال الرب التي تقوم به، ويفعلها بقدرته ومشيئته واختياره، فحينئذ صار يفسر القرآن بما يفسره بما ينافي ذلك، كما يفسر سائر أهل البدع القرآن على ما يوافق أقاويلهم(4)".

ونرى ابن تيمية وقد جمع الكرامية مع السلف في القول بالاستواء على نحو ما تقدم، وربطه بذات الله تعالى، فيقول: "وقول الكرامية وكثير من الحنبلية، والمشهور عن السلف وأئمة أهل الحديث وكثير من أهل الكلام والفقهاء والصوفية من الطوائف الأربعة وغيرهم أنه استوى عليه بعد أن خلق السماوات والأرض، كما دل عليه القرآن، فيكون قد استوى عليه بعد أن خلق السماوات والأرض كما دل عليه القرآن، فيكون قد استوى عليه بعد أن لم

(1) حديث النزول ص 395.
(2) حديث النزول ص 394.
(3) المرجع السابق ص 395.
(4) المرجع السابق ص 393.

يكن مستويا عليه، وكذلك استوائه إلى السماء ومجيئه وإتيانه كما وردت بذلك النصوص المتواترة الصحيحة(1).

ثم نراه يبين صراحة جواز التحول والانتقال على الله تعالى من خلال الاختلاف في الأحوال قبل الاستواء وبعده فيقول "بعلوه في استوائه على عرشه هو عندنا بخلاف ما كان قبل أن يستوي على العرش؛ لأنه قال (ثم استوى على العرش) يونس(3) ، وثم أبدًا لا تكون، أبدًا إلا لاستئناف فعل يصير بينه وبين ما قبله فسحة، فصار بكونه على العرش في وصفنا بخلاف ما كان قبل ذلك، وهذا حكم وصفنا لاستوائه على عرشه سبحانه(2).

وهنا تقرر:

1- أن الاستواء بهذه الصورة لا يستقيم إلا في ظل ما جوزه ابن تيمية من قيام الحوادث بذات الله تعالى وقد سبق الرد عليه.

2- أن تصور الاستواء على هذا النحو إنما هو مرتبط بصفات الحوادث والأجسام والله منزه عن ذلك.

3- أن (ثم) وإن أفادت الفسحة والتراخي إلا أنها لا توجب الاختلاف في الفعل.

4- أن ابن تيمية بكلامه هذا قد أقر بأن الله استوى على العرش بتحريك ذاته ونقلها إلى حيث يوجد العرش، وهذا بالضبط هو المعنى المراد من المجيء والإتيان، وعلى هذا فتصور ابن تيمية للاستواء إنما تم بتحريكه لذاته العلية إلى مكان العرش حتى صار العرش مكانا لذاته، وذاته مستقرة عليه بمماسة كما سيأتي بيان ذلك.

تفسير ابن تيمية للاستواء بما وقر في قلوب العوام عنه:

يستشهد ابن تيمية على إثبات الاستواء بقول الحق سبحانه "ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ " طه 5 .

---

(1) تلبيس الجهمية ج2، ص206، ط الحكومة وكذا الفتاوى ج6، ص 150.

(2) تلبيس الجهمية ج1، ص178، ط الملك فهد.

والعجيب أنه يذكر في العديد من كتبه أن كيفية الاستواء مجهولة أو غير معقولة على حسب ما ورد عن الإمام مالك، ولكننا نراه في الأصفهانية يعلق على هذه الآية الكريمة، بأن استواء الرحمن على عرشه سبحانه إنما هو على حسب ما تعارف عليه العامة ووقر في قلوبهم، فيقول حال نقله لكلام أئمة أهل السنة وعلماء الإسلام في المسألة: "وأما أقوال السلف وعلماء الإسلام في هذا الأصل، وما في ذلك من نصوص الكتاب والسنة فهذا أعظم من أن يسعه هذا الشرح، ثم يقول بعد أن ذكر عددًا من الأقوال في تفسير معنى الاستواء –وحدث يزيد بن هارون عن الجهمية فقال: من زعم أن الرحمن على العرش استوى على خلاف ما تقرر في قلوب العامة فهو جهمي "[1].

ومن ثم عندما نقرأ لابن تيمية أنه يريد إجراء النصوص الموهمة للتشبيه على ظاهرها وحقيقتها، فإن هذا الظاهر وتلك الحقيقة إنما تكون على حسب ما تعارف عليه الناس في هذه النصوص ووقر في أذهانهم وفي قلوبهم من معانيها، وفي ضوء هذا نستطيع أن نفهم قول ابن تيمية "إن ظاهر النصوص المتنازع في معناها من جنس ظاهر النصوص المتفق على معناها والظاهر هو المراد في الجميع[2].

ويستشهد على ذلك بآيات الاستواء في سور الأعراف (54) يونس (3) الرعد (2) الفرقان (59) السجدة (4) الحديد (4) والتي ورد فيها قوله سبحانه (ثم استوى على العرش) فيجب حمل الاستواء على ظاهره[3] .

يقول ابن تيمية: "... فهذا مذهب المسلمين وهو الظاهر من لفظ (استوى) عند عامة المسلمين الباقين على الفطرة السالمة التي لم تنصرف إلى تعطيل ولا إلى تمثيل، وهذا هو الذي أراده يزيد بن هارون الواسطي المتفق على إمامته وجلالته وفضله وهو من أتباع التابعين

(1) شرح العقيدة الأصفهانية ص48-50.

(2) التدمرية ص24.

(3) المرجع السابق ص25.

حيث قال: من زعم أن الرحمن على العرش استوى خلاف ما يقر في نفوس العامة فهو جهمي، فإن الذي أقره الله تعالى في فطر عباده وجبلهم عليه أن ربهم فوق سماواته.. "[1] .

ثم نراه يوضح أن من نفى ظاهر الاستواء عن معناه الحسي الذي تعارف عليه الناس هو إنسان ملغز مدلس صرف أذهان الناس عما عرفوه من معناه في لغة العرب، يقول ابن تيمية رحمه الل:ه "وبالاضطرار يعلم كل عاقل أن من دل الخلق على أن الله ليس على العرش ولا فوق السماوات ونحو ذلك بقوله ﴿ هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا ﴾ مريم 65. لقد أبعد النجعة وهو إما ملغز وإما مدلس لم يخاطبهم بلسان عربي مبين»[2].

ثم نرى ابن تيمية يستشهد بما قال القاضي أبو يعلى في الاستواء على العرش بأنه: «لا يجوز رد هذه الأخبار ولا التشاغل بتأوليها ،والواجب حملها على ظاهرها، ويدل على إبطال التأويل أن الصحابة ومن بعدهم من التابعين حملوها على ظاهرها، ولم يتعرضوا لتأويلها ولا صرفوها عن ظاهرها، فلو كان التأويل سائغا لكانوا أسبق إليه لما فيه من إزالة التشبيه ورفع الشبهة»[3].

والعجيب في هذا النص أن ابن تيمية والقاضي أبا يعلى يقران أن تأويل آيات الاستواء وما شابهها من الآيات الموهمة فيه إزالة للتشبيه ودفع للشبهة، ومع هذا يقولون يجب حمل هذه الآيات على ظاهرها، وهذا دليل على أن التشبيه هو مطلوبهم ومرادهم. بل الأعجب من هذا أنه افترى على السلف حين يقول «إن من تأمل كلام السلف المنقول عنهم الذي لم يحك هنا عشره علم بالاضطرار أن القوم كانوا مصرحين بأن الله فوق العرش حقيقة وأنهم ما اعتقدوا خلاف هذا قط»[4].

---

(1) الفتاوى ج5، ص127، وكذا بيان تلبيس الجهمية ج3، ص13 مجمع الملك فهد.

(2) الحموية ص 11، 229.

(3) الحموية ص 490.

(4) المرجع السابق ص 530.

ولست أدري في كلام السلف ما يدل على أنهم خاضوا في مثل ما خاص فيه ابن تيمية ، أو أنهم قالوا بأن الحق سبحانه مستو على العرش على حسب ما تعارف الناس عليه، وأني هذا مما سبق نقله عنهم من القول بالتأويل لهذه النصوص الموهمة؟ ويدلل ابن تيمية على المعنى السابق باستشهاد عجيب ألا وهو قول الحق سبحانه ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ النساء (22). حيث يقول في تعليقه على هذه الآية «لما أبصر المنصفون إفراد ذكره بالاستواء على عرشه، أقروا بوصفه بالاستواء عليه، وأنه على الحقيقة لا على المجاز لأنه الصادق في قيله»[1]. ولست أدري هل يتنافى وجود المجاز في القرآن مع ثبوت الصدق لله سبحانه وتعالى؟! وقد نسب ابن تيمية هذا الاستدلال في موضع آخر إلى أهل السنة[2].

موقف ابن تيمية من تأويل الاستواء بالاستيلاء وغير ذلك:

بعد أن أكد ابن تيمية على إجراء آيات الاستواء على حقيقتها وفهمها على حسب ظواهرها، نراه يرفض تأويل الاستواء على معنى الاستيلاء فيقول فيما يحكيه عن أبي عمر الطلمنكي فيما يحكيه عن رأي أهل السنة في المسألة قال: وقال أهل السنة في قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ الاستواء من الله على عرشه المجيد على الحقيقة لا على المجاز، ثم تكلم على فساد قول من تأول: استوى بمعنى استولى، وقال أبو عبيدة: ملك واختار وهو ما حكاه عن الفراء وجماعة، وقيل: إن معناه أقبل على خلق العرش، وعمد إلى خلقه. وهذا الوجه من أضعف الوجوه، وهذا لا يعرف قط في اللغة لا حقيقة ولا مجازا لا في نظم ولا في نثر»[3].

بل إنه يبين أن نفي كون الحق سبحانه على العرش حقيقة، وتأويل الاستواء بالاستيلاء وغير ذلك هي مقالة اليهود غرسوها في أفئدة الجهمية، فنفثوها في البيئة الإسلامية[4].

---

(1) تلبيس الجهمية ج 1، ص 179.

(2) تلبيس الجهمية ج 1، ص 179.

(3) شرح حديث النزول ص 292،293.

(4) الحمية ص 302، 12.

وقد احتجوا على ذلك بقول العرب:استوى بشر على العراق، أي استولى عليها وهو بيت مصنوع لم يثبت عن العرب[1].

وبالنظر إلى ذلك انتهى الدكتور هراس في شرحه للعقيدة الواسطية إلى القول:«وأما ما يحاولون به صرف هذه الآيات الصريحة عن ظواهرها بالتأويلات الفاسدة التي تدل على حيرتهم واضطرابهم كتفسيرهم استوى باستولى، واستوى بمعنى قصد إلى آخر ما نقله عنه حامل لواء التهجم والتعطيل زاهد الكوثري، فكلها تشغيب بالباطل، وتغيير في وجه الحق لا يغني عنه في قليل ولا كثير»[2].

ويكفي في الرد على ما تقدم أن نبين.

1- أن الاستواء في اللغة يأتي بها أنكره من معان فيقال: استوى إلى السماء، قصد، واستوى أي استولى وظهر وقال الشاعر.

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى العِرَاقِ.... مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مِهْرَاقِ

فأتت هنا بمعنى القصد[3].

وهذا يدل على أن ما ذهب إليه علماء الأشاعرة من تأويل للاستواء، إنما هو أمر معروف في اللغة تدل عليه شواهدها.

2- زعم ابن تيمية أن البيت الذي يقول: (قد استوى بشر على العراق) مصنوع لم تعرفه العرب.

وكيف يكون ذلك وقد نص الزبيدي في تاج العروس على نسبته للأخطل، واستشهد به في تفسير الاستواء بالاستيلاء الجوهري في الصحاح وابن منظور في لسان العرب[4].

---

(1) بيان تلبيس الجهمية ج 4، ص 288، الفتاوي ج 5، ص 146، بيان تلبيس الجهمية ج 1، ص 178.

(2) شرح العقيدة الواسطية ص 80، 81.

(3) مختار الصحاح ص 211.

(4) تاج العروس ج 10، ص 189، الجوهري في الصحاح ج 6، ص 2385، لسان العرب ج 14، ص 414.

3- ولست أدري لماذا يتعامل ابن تيمية مع اللغة بانتقائية فيؤصل إليها ما يدل على مذهبه، وينفي عنها ما يدل على مذهب غيره، وشاهد ذلك أنه فسر الاستواء بمعنى الاستقرار، وغير ذلك من المعاني المشبهة ونصره بدلالة اللغة عليه، في حين أنه أنكر وجود دلالات اللغة حقيقة أو مجازا على ما قاله علماء الأشاعرة ومن سلك مسلكهم في تأويل معاني الاستواء.

4- إن من العجيب أن ابن تيمية الذي رفض بيت الأخطل في مواضع كثيرة من كتبه تراه يستشهد به على نصرة مذهبه في أحد المواطن فيقول:

وقوله: **قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى العِرَاقِ.... مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مِهْرَاقِ**

المراد به بشر بن مروان واستواؤه عليها أي على كرسي ملكها، لم يرد بذلك مجرد الاستيلاء، بل استواء منه عليها، إذ لو كان كذلك لكان عبد الملك الذي هو خليفة قد استوى أيضا على العراق وسائر مملكة الإسلام[1]. فكيف نوافق بين كلامه هذا وبين قوله «لم يثبت نقل صحيح أن هذا البيت شعر عربي، وقد أنكره أئمة اللغة وقالوا: إنه بيت مصنوع لا يعرف في اللغة»[2].

وهكذا أجرى ابن يتيمة الاستواء على ما هو معروف لدى العامة، وفي الوقت ذاته وقف من تأويلات الاستواء موقف الإنكار.

وهنا يكون السؤال: إذا كان الأمر كذلك فعلى أي وجه حمل ابن تيمية الاستواء؟ هذا ما سنعرفه في السطور القادمة.

استواء الحق سبحانه وتعالى على العرش بذاته:

وينص على هذا ابن تيمية في غير موضع من كتبه، إذ يقول فيما حكاه أبو عمر الطلمنكي عن عقيدة أهل السنة: «وأجمعوا يعني أهل السنة والجماعة على أن لله عرشا، وأن الله فوق

(1) تاج العروس ج 10، ص 189، الجوهري في الصحاح ج 1، ص 2385، لسان العرب ج 12، ص 414.

(2) تفسير سورة الإخلاص ص 109.

السماوات بذاته مستو على عرشه»[1]. ثم يقول في تعليقه على قول الحق سبحانه ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ طه 5.

فيما يرويه عن عدد من أئمة أهل السنة كما يدعي «يبين أن الله فوق السماوات فوق العرش، وأن الاستواء على العرش دل على أن الله بنفسه فوق العرش»[2].

بل إنه قال بتكفير من أنكر ذاتية الاستواء على العرش لكنه توقف في كون العرش في السماء أم في الأرض[3]. ثم نراه يوالي ما يزعمه من أقوال أهل السنة في المسألة فيبين أن استواء الباري بذاته على العرش أمر متعارف عليه في سائر الكتب المنزلة على رسل الله.

يقول ابن تيمية فيما يزعم نسبته إلى أهل السنة :«ينبغي إطلاق صفة الاستواء من غير تأويل وأنه استواء الذات على العرش... وكونه على العرش: مذكور في كل كتاب أنزل على كل نبي أرسل... وهذا أشهر وأعرف عند العامة والخاصة من أن يحتاج إلي أكثر من حكايته؛ لأنه اضطرار لم ينكره عليهم أحد، ولا أنكره عليهم مسلم، فأهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز[4]، فهو سبحانه مستو بذاته فوق عرشه»[5].

تفسير الاستواء بالاستقرار:

مر بنا كيف أن تفسير الاستواء بالاستقرار هو من أقوال المشبهة والمجسمة ومع هذا فقد أقره ابن تيمية وأخذ به ودافع عنه، مع وجود المعاني التنزيهية الأخرى للاستواء.

---

(1) الفتاوى ج 5، ص 146.

(2) الحموية ص 29.

(3) المرجع السابق ص 29.

(4) الحموية ص 485 وما بعدها، ويراجع تلبيس الجهمية ج 1، ص 175، 186، 214، 215.

(5) بيان تلبيس الجهمية ج 3، ص 386.

يقول ابن تيمية :«إن معنى استوى على العرش، استقر»[1]، وينسب ابن تيمية هذا الرأي إلى عبد الله بن المبارك بيد أن محقق الكتاب يعلق على ذلك بأنه لم يقف على من خرج ذلك عن عبد الله بن المبارك[2].

ثم يقول في موضع آخر فيما ينقله عن ابن قتيبة الذي يبين صحة ما ذكرنا أنه مقالة السلف من أهل اللغة وغيرهم ما ذكره ابن قتيبة في: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ طه 5. استقر كما قال تعالى ﴿فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك﴾ المؤمنون 28. أي استقررت، وذكر ابن بطة عن ابن الأعرابي قال «أرادني ابن أبي داؤد أن أطلب في بعض لغات العرب معانيها ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ طه 5.

أي استولى فقلت: والله ما يكون هذا ولا أصبته[3].

ولعلنا نلاحظ هنا أن استشهاده بآية سورة المؤمنون لا يستقيم إلا في حق الأجسام والمحدثات، ومن ثم كان تفسير الاستواء بالاستقرار جائزا، وبالتالي لا يجوز أن يصدق هذا التفسير على قول الحق سبحانه ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ أضف ذلك مغالطة ابن تيمية ومن سلك نهجه في تخطئة تفسير الاستواء بالاستيلاء في لغة العرب، وقد مر بيان ذلك عند علماء اللغة.

ومن العجيب في المسألة أن القوم قد نسبوا تفسير الاستواء بالاستقرار إلى ابن عباس رضي الله عنهما.

يقول ابن القيم قول إمام (المفسرين) ترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما فيما ذكره البيهقي عنه في قوله تعالى «﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ طه 5. قال: استقر»[4].

---

(1) حديث النزول ص 391.

(2) المرجع السابق ص 391.

(3) تلبيس الجهمية ج 3، ص 12، كذا ج 3، ص 391.

(4) اجتماع الجيوش ص 157، ويراجع نقله عن الأئمة الآخرين في مجموع الفتاوى ج 5، ص 404، 519.

وإذا رجعنا إلى مكان هذه الرواية التي اعتمد عيها ابن القيم علمنا أنه اطلع على كذبها على ابن عباس، ومع ذلك لم يتورع من حكايتها مزخرفا بأنها قول ترجمان القرآن، فقد قال البيهقي في سند هذه الرواية في نفس الصفحة التي نقل فيها هذا القول عن ابن عباس وأبو صالح هذا والكلبي ومحمد بن مروان – وهم سلسلة الرواة في الأثر – كلهم متروك عند أهل الحديث لا يحتجون بشيء من رواياتهم لكثرة المناكير فيها وظهور الكذب منهم في رواياتهم[1].

وعلى نفس هذا النهج في العزو نسب ابن القيم هذا القول إلى الإمام البغوي[2].

في حين أن الإمام البغوي أورد هذا القول حال حكايته للآراء المختلفة في المسألة، إذ يقرره في معرض المقابلة مع قول أهل السنة الذي يقول عنه فأما أهل السنة فيقولون الاستواء على العرش صفة لله تعالى بلا كيف يجب على الرجل الإيمان به ويكل العلم فيه إلى الله عز وجل، وقال الكلبي ومقاتل استقر[3].

فهل يعقل أن يحكى الإمام البغوي قولا في المسألة ثم يأخذ بخلافه؟! والأعجب من ذلك كله أن هذا الكذب في العزو قد سرى في اتباع المذهب حتى وجدنا من ينسب هذا القول إلى ابن عباس معزوا إلى صحيح البخاري كما فعل ذلك صديق الكانوجي حين قال قال النسفي: تفسير العرش بالسرير والاستواء بالاستقرار كما تقول المشبهة باطل، وأقول يا مسكين، وما شعرت أن العرش في اللغة هو السرير، والاستواء هنا الاستقرار، وبه فسر ترجمان القرآن ابن عباس كما في صحيح البخاري، وليس في ذلك تشبيه أصلا[4]. وبتقدم

(1) الأسماء والصفات ص 520، 521، ويراجع هؤلاء في تهذيب التهذيب ج 1، ص 417، ج 9، ص 180، 437.

(2) اجتماع الجيوش ص 122.

(3) تفسير البغوي ج 2، ص 164.

(4) فتح البيان لمقاصد القرآن ج2، ص 524، تحقيق إبراهيم شمس الدين، ط بيروت.

الزمن أصبح هذا التفسير مشهورا عن السلف، فيقول ابن عثيمين «أما تفسير استواء الله تعالى على عرشه باستقراره عليه، فهو مشهور عن السلف نقله ابن القيم في النونية وغيره»[1].

بل إن ابن تيمية يصر على أن فعل الاستواء إذا وصل بحرف الجر (على) لم يحتمل إلا معنى واحدا هو الاستقرار، ويستشهد على ذلك بقول الحق سبحانه ﴿فَٱسۡتَغۡلَظَ فَٱسۡتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾ الفتح (29) وقول سبحانه ﴿وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّ﴾ هود (44) وقوله سبحانه: ﴿لِتَسۡتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ رَبِّكُمۡ إِذَا ٱسۡتَوَيۡتُمۡ عَلَيۡهِ﴾ الزخرف (13)[2].

وقول النبي ﷺ لما وضع رجله في الغرز (بسم الله) فلما استوى على ظهر الدابة قال: (الحمد لله)[3].

وأرى أن تفسير ابن تيمية للاستواء بهذه الصورة المادية فيما ذكره من آيات وأحاديث لا مانع منه؛ لأن المستوي فيها والمستوى عليه من عالم الأجسام.

ولكن المشكلة: أن ابن تيمية يريده كذلك في حق الباري سبحانه مع أنه لا يليق بذاته العلية، وليس له هنا أن يقول: إن الاستواء في حقه غير الاستواء في حقنا كما هو الشأن في الصفات الخبرية، فإن هذا الأصل لا ينفعه؛ لأن الأمر هناك كان في أمور معنوية.

أما هنا فقد صوره بالصورة المحسوسة التي لا تقبل التأويل[4].

فوا عجبا من قوم زعموا أنهم لا يصفون الله عز وجل إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله، ثم قالوا استقر على العرش فأين ذلك من قوله تعالى ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ طه 5؟

---

(1) مجموع رسائل وفتاوى ابن عثيمين ج1، ص 196.

(2) الفتاوى ج5، ص 146.

(3) تفسير سورة الإخلاص ص 108 – 109.

(4) أ د/ محمد عبد الستار نصار، المدرسة السلفية، ص 680، ط دار الأنصار.

وزعموا أنهم أتباع أهل الحديث فنسبوا إلى ابن عباس ما روي عنه بما نص المحدثون على أنه أو هي الأسانيد إليه، وقبلوا في وصف الله عز وجل سندا سماه المحدثون سلسلة الكذب[1].

بل إن عجبي لا يكاد ينتهي من قوم أقاموا الدنيا على من فسر الاستواء بالاستيلاء، وعدوا ذلك تحريفا وتعطيلا، ثم فسروه بالاستقرار.

مع أن الاستواء في اللغة يستعمل في الاستقرار والاستيلاء، كما قال الجوهري: «واستوى على ظهر دابته، أي علا واستقر، واستوى إلى السماء أي قصد واستوى، أي استولى وظهر. وقال: **قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى العِرَاقِ.... مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مِهْرَاقِ**»[2].

فمع علمهم بموافقة اللغة على تفسيره بالاستيلاء لكنهم تركوه بزعمهم أنه يقتضي المغالبة، فإن كان الاستيلاء يقتضي المغالبة، فالاستقرار يقتضي سبق اضطراب أو اعوجاج، بل زعم أحدهم أن أهل اللغة أجمعوا على أن الاستواء المقيد بعلي: كقوله ﴿ لِتَسْتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ الزخرف 13. معناه العلو والارتفاع والاعتدال[3].

فمن يستنكف من المغالبة كيف يسوغ له إثبات الاعتدال والاستقرار؟ مع أن الجواب عما ذكروه حاضر غير متكلف؛ لأن الاستيلاء في حكم قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمۡرِهِۦ ﴾ يوسف (21).ولا يستلزم المعنى المحذور. أما الاستقرار فيقتضي سبق اضطراب واعوجاج.

ثم إن ما يذكره القوم بعد إثباتهم الاستقرار من أنه استقرار يليق بجلاله، وتورعهم عن إثبات كيفيته لا ينفعهم؛ لأنهم فسروا الاستواء إذا أضيف إلى الله عز وجل بالاستواء على الفلك والدابة، وكل ذلك من استقرار الأجسام على الأجسام وهذا هو التشبيه. وفي العلم بالكيفية لا يزيد على استواء أي جسم على جسم بكيفية لا نعلمها، لكنه على كل حال يستلزم

(1) تدريب الراوي للسيوطي ج1، ص 181.

(2) الصحاح ج6، ص 2385 ولسان العرب ج 14، ص 414.

(3) عبد العزيز السلمان، مختصر الأجوبة المقيدة ص 82.

أن يكون فوقه عاليا عليه، وهذا مشترك بين سائر الأجسام، وما هو مشترك بين سائر الأجسام ولا يكون لائقا بمن ليس كمثله شيء أن يكون ما يلزم من استواء الأجسام من لوازم استوائه أيضا[1]. فكيف إذا انضاف إلى إثبات اللازم العلو والفوقية الحسية، وإثبات الثقل والأطيط كما ورد في بعض الآثار التي استشهد بها ابن تيمية رحمه الله، ومن شايعه وغير ذلك مما يأتي بيانذه.

تفسير ابن تيمية للاستواء بالقعود:

وهذا التفسير من ابن تيمية من الأمور الغريبة في مذهبه، إذ نراه ينقل عن القاضي أبي يعلى قوله بعد أن ذكر تأويل علماء الأشاعرة للاستواء: «وخلافا للكرامية والمجسمة فمعناه المماسة للعرش بالجلوس عليه»[2].

وبعد أن ذكر تفسير الكرامية والمجسمة للاستواء يذكر ما نقل عن السلف وأهل اللغة وغيرهم في المسألة، ثم يؤكده بأن من معاني الاستواء عندهم الاستقرار. ويدعم ذلك بقول يزيد بن هارون إن من زعم أن استواء الرحمن على العرش على خلاف ما يقر في قلوب العامة فهو جهمي[3].

ثم يتبع ذلك بنقل قول عبد الوهاب الوارق[4]. ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ أي قعد، وقول ابن المبارك «الله على العرش بحد»[5]. بل إن ابن تيمية وابن القيم ينقلان ذلك عن ابن

(1) الاقتصاد في الاعتقاد (35)، تفسير الرازي ج 12، ص 121.

(2) تلبيس الجهمية ص 9، 11، ج 3.

(3) المرجع السابق ج 3، ص 13.

(4) وهو من أئمة الحنابلة كان شيخا لأبي داوود السجستاني والبغوي وغيرهم، من مؤلفاته كتاب السنة، طبقات الحنابلة ج 1، ص 209 - 212.

(5) بيان تلبيس الجهمية ج3، ص 14.

عباس رضي الله عنهما، فيقول ابن القيم: وفي تفسير السدي عن أبي مالك وأبي صالح عن ابن عباس ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ قال: قعد[1].

وهذا تناقض غريب ومجازفات لا تسلم لابن تيمية لما يلي:

1- قد سبق النقل عن ابن تيمية أن تفسير الاستواء بالعقود أو الجلوس هو قول الكرامية والمجسمةن ثم ها هو ذا يقول به مؤصلا إياه إلى السلف وأئمة المذهب لديه، وكأني به قد أدخل أئمة المذهب والسلف في زمرة المجسمة والمشبهة.

2- أن الأثر الذي روي عن ابن عباس أتى من طريق السدي وأبي صالح، والسدي هو إسماعيل بن عبد الرحمن، قيل عنه: بأنه ضعيف، كما وصفه العقيلي، وكان يتناول الشيخين.

بل قال عنه الجوزجاني حدثت عن معتمر عن ليث بن أبي سليم كان في الكوفة كذابان فمات أحدهما السدي والكلبي، أما أبو صالح فهو باذام مولى أم هانئ بنت أبي طالب وهو من الضعفاء[2].

3- فسر ابن تيمية استواء الحق على العرش بأنه استواء بحد، في حين أن الحد هو المنتهي، وهذا يقتضي المماسة للعرش والاستواء الحسي عليه.

ومما ينبغي معرفته أن ابن تيمية قد نسب الاستقرار على العرش بحد إلى الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة[3]. في حين أن ابن تيمية نقل أيضا عدم إثبات الحد والمقدار عن الكلابية وأئمة الأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء والطوائف الأربعة وغيرهم، وأهل الحديث والصوفية وغير هؤلاء وهم أمم لا يحصيهم إلا الله، كما يعبر ابن تيمية ومن هؤلاء أبو حاتم بن حبان

---

(1) اجتماع الجيوش ص 158ن بيان تلبيس الهجمية ج1، ص 434.

(2) تهذيب التهذيب ج 1، ص 314 - 417.

(3) تلبيس الجهمية ج 1، ص 426، 440.

وأبو سليمان الخطابي وأبو نصر السجزي، وأورد قول الخطابي بأن إثبات استواء الحق بحد لم يرد في كتاب أو سنة فكيف يقال به[1]. ومع هذا يثبته ابن تيمية ويقول به.

5- إن تفسير ابن تيمية ومن شايعه للاستواء بمعنى الجلوس والقعود أورث القوم ضلالات في حق الذات العلية حتى أنهم جوزوا استلقاء الحق سبحانه على العرش مستشهدين بما روى عن النبي ﷺ لما قضى الله خلقه استلقى ثم وضع إحدى رجليه على الأخرى ثم قال: لا ينبغي أن يفعل مثل هذا[2].

والعجيب أن ابن القيم اشتد على من أنكر هذا الخبر[3]. مع أن في رواته مجاهيل وضعفاء[4]. بل إن الألباني في تحقيقه لكتاب السنة قال عنه: إسناده ضعيف والمتن منكر كأنه من وضع اليهود[5].

وقد أشار الطبري إلى مصدر هذا الخبر في تفسيره عن محمد بن قيس قال «جاء رجل إلى كعب فقال يا كعب: أين ربنا، فقال له الناس: لتسكت عن هذا.

فقال كعب: دعوه فإن يك عالما ازداد، وإن يك جاهلا تعلم، سألت أين ربنا وهو على العرش العظيم متكئ واضعا إحدى رجليه على الأخرى... والله على العرش متكئ ثم تفطر السماوات»[6].

ومن البين أن اليهود هم الذين زعموا ذلك في حق الذات العلية كما يوضح الإمام الشهرستاني[1]. ومع هذا فإن القاضي أبا يعلى بعد أن ذكر خبر كعب وأمعن في إبطال تأويله».

---

(1) المرجع السابق ج1، ص 196 - 446 - 440.

(2) السنة لابن أبي عاصم ج 1، ص 248ز

(3) الصواعق المرسلة ج4، ص 1527 - 1529.

(4) ميزان الاعتدال ج2، 169.

(5) السنة ج1، ص 248.

(6) جامع البيان ج7، ص 25.

قال: اعلم أن هذا الخبر يفيد أشياء منها جواز الاستلقاء عليه لا على وجه الاستراحة بل على صفة لا نعقل معناها، وأن له رجلين يضع إحداهما على الأخرى على صفة لا نعقل معناها، إذ ليس في حمله على ظاهره ما يحيل صفاته؛ لأنا لا نصف ذلك بصفات المخلوقين، بل نطلق ذلك كما أطلقنا الوجه واليدين وخلق آدم بهما والاستواء على العرش.. قال: وخبر كعب تضمن شيئين :أحدهما: إثبات الرجلين صفة، والثاني: منع هذه الجلسة وكراهتها وقيام الدليل على عدم جواز هذه الجلسة.. وبقي إثبات الرجلين على ظاهره؛ لأنه لم ينقل عنهم خلافه، ولا رده فوجب الرجوع إليه(2).

ولا يخفى ما أشرنا إليه مرارا من تترس القوم بلفظ الصفة في معنى الجارحة، فلو كان الاستلقاء والرجلان صفة لا نعقل معناها فكيف نهينا عن الاستلقاء على صفة لا نعقل معناها؛ لأنها فعل للخالق لا ينبغي لأحد من الخلق أن يفعل مثله؟

تفسير ابن تيمية للاستواء بالعلو:

وتفسير الاستواء بالعلو عند ابن تيمية إذا ما أخذ على وجهه المجازي فهو تأويل، بيد أن ابن تيمية قد أنكر المجاز ومن ثم كان العلو عنده علو مكان لا علو مكانة، لذا رأيناه وقد ألبس العلو ارتفاعا وصعودا ينبئ عن التجسيم والتشبيه، ولننظر إلى قوله «استوى إلى السماء ارتفع، وقال مجاهد استوى علا على العرش، وروى البيهقي عن الفراء استوى أي صعد، وهو كقول الرجل كان قاعدا فاستوى قائما»(3).

وكأن العلو عنده انتصاب للقامة بعد قعود.

بل إننا نراه يربط هذا العلو بالحركات الحادثة، فيقول: «لقد أخبر الله أنه ينزل إلى السماء الدنيا ثم يصعد... فلما ذكر أن استواءه إلى السماء والعرش كان بعد أن خلق الأرض، وخلق ما فيها تضمن معنى الصعود؛لأن السماء فوق الأرض فالاستواء إليها ارتفاع إليها، ويجوز أنه

(1) الملل والنحل ج1 ص 219.

(2) إبطال التأويلات ج 1 ص 188 - 189.

(3) الأصفهانية ص 49، الموافقة ص 317.

كان مستويا عليه قبل خلق السماوات والأرض لما كان عرشه على الماء ثم لما خلق هذا العالم كان عاليا عليه ولم يكن مستويا عليه»[1].

ثم نراه يضرب لذلك مثلا بعدد من الأمور الحسية ليظهر من خلالها كيف أن الحق سبحانه وتعالى استوى على عرشه بعلو هو من جنس ما تعارف الناس عليه في محدثاتهم ومحسوساتهم.

يقول ابن تيمية لدى بيانه لقول الحق ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾: اعلم أن الله سبحانه وتعالى في السماء فوق كل شيء على عرشه، بمعنى أنه عال عليه، ومعنى الاستواء: الاعتلاء، كما يقول العرب، استويت على ظهر الدابة، واستويت على السطح بمعنى علوته. واستوت الشمس على رأسي، واستوى الطير على قمة رأسي، بمعنى علا في الجو فوجد فوق رأسي. فالقديم جل جلاله عال على عرشه[2].

وهكذا جعل ابن تيمية استواء الله وعلوه على عرشه من جنس استواء الإنسان على دابته وسطح بيته.

تصور ابن تيمية للعرش:

تبين لنا مما تقدم أن ابن تيمية قد فسر استواء الحق سبحانه على العرش بالاستقرار والقعود، وغير ذلك من المعاني الحسية، وهذا التفسير للاستواء عند ابن تيمية هو في الحقيقة يتلاءم مع تصوره لعرش الباري سبحانه، فابن تيمية عندما حكم اللغة في فهم الظواهر القرآنية، فهم العرش بصورة حسية يتشابه فيها مع ما تعارف عليه الملوك في عروشهم، بل إنه يضرب لذلك مثلا بعرش بلقيس مشبها به عرش الرحمن ومستشهدا في ذلك بما روي من شعر عن عبد الله بن رواحة فيقول: والعرش في اللغة عبارة عن السرير الذي للملك، كما قال تعالى عن بلقيس: ﴿وَلَهَا عَرۡشٌ عَظِيمٌ﴾ النمل 23. والقرآن الكريم إنما نزل بلغة العرب

---

(1) حديث النزول ص 394 - 395.

(2) تلبيس الجهمية ج 4، ص 287.

فهو سرير ذو قوائم تحمله ملائكة، وهو كالقبة على العالم، وهو سقف المخلوقات فمن شعر عبد الله بن رواحة:

شَهِدْتُ بِأَنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ... وأَنَّ النَّارَ مَثْوَى الكَافِرِينَ
وأَنَّ العَرْشَ فَوْقَ المَاءِ طَافَ... وَفَوْقَ العَرْشِ رَبُّ العَالَمِينَ
وتَحْمِلُهُ مَلائِكَةٌ شِدَادٌ... مَلائِكَةُ الإِلَهِ مُسَوِّمِينَ[1]

ولعلنا نلاحظ هنا:

(1) أنه عرف عرش الرحمن بأنه سرير ذو قوائم...إلخ فمن أين له هذا الوصف من كلام السلف أو غيرهم، وهو الذي دائما نسب آراءه إليهم واصما آراء مخالفيه بالبدعة.

(2) أن ما أورده من شعر لعبد الله بن رواحة لا يشهد على حسية العرش ولاحسية الاستواء عليه غاية ما هنالك أن عبد الله بن رواحة وصف عرش الرحمن بما وصفه به القرآن حيث قال سبحانه ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ هود 7. وما كان هذا إلا في فترة محدودة.

وفوقية الحق سبحانه وتعالى على العرش هي فوقية مكانة لا فوقية مكان. ثم نرى ابن تيمية يصف العرش بكرسيه واستواء الباري عليه بما يفيد التشبيه والحسية فيقول: "واجمعوا أن الله فوق سماواته عال على عرشه مستو عليه، لا مستولٍ عليه كما تقول الجهمية خلافا لما نزل في كتابه ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ طه (5). له العرش المستوي عليه، والكرسي الذي وسع السموات والأرض وهو قوله تعالى ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ البقرة (255)، وكرسيه جسم، والسموات السبع والأرضون السبع عند

(1) ابن تيمية عرش الرحمن ص13، تحقيق سعد كريم الدرعمي، ط دار ابن خلدون.

الكرسي[1] والعجيب أن المحقق يعلق على النص بقوله وورد في الأثر عن ابن عباس أن الكرسي موضع القدمين [2].

وعلى هذا فإذا كان الكرسي جسما فإنه يلزم أن يكون على عرش حسي يستوي عليه إله متصف بالتجسيم ليتناسب مع ما استوى عليه، وفي الوقت ذاته له أقدام حسية موضوعة على كرسي حسي.

ثم نرى ابن تيمية الذي يلفظ إعمال العقل تنزيها في آيات الله، ويرد أقوال غيره متهما إياها بالبدعة التي لم ترد عن رسول الله ﷺ، يستشهد في وصف العرش بأقوال أمية بن أبي الصلت فيه وهو الذي علم صدق النبي ﷺ في نبوته، ولكنه جحد الإيمان كبرا وعلوا، يستشهد ابن تيمية بقوله:

مَجِّدُوا اللَّهَ فَهُوَ لِلْمَجْدِ أَهْلٌ ** رَبُّنَا فِي السَّمَاءِ أَمْسَى كَبِيرَا

بِالْبِنَاءِ الْأَعْلَى الَّذِي سَبَقَ النَّاسَ ** وَسَوَّى فَوْقَ السَّمَاءِ سَرِيرَا

شَرْجَعًا مَا يَنَالُهُ بَصَرُ الْعَيْنِ * تُرَى دُونَهُ الْمَلَائِكُ صَوْرَا** [3]

فمن أين لأمية وصف العرش بأنه طويل مائل العنق وغير ذلك من الأوصاف التي وردت في أبياته السابقة حتى يتخذه ابن تيمية مرجعا في المسالة، اللهم لا مرجع له سوى ما تعارف الناس عليه في عروشهم وملوكهم في الحياة الدنيا.

---

(1) الحموية ص371.

(2) المرجع السابق ص371، هامش (4).

(3) الحموية ص216، وكذ بينا تلبيس الجهمية ص4، صص289. والأثر المروي عن ابن عباس في سنده سلم بن جناده وهو ثقة يخالف في حديثه وهذه من مخافاته كما أنه في أحد طرق إسناده إسحاق بن منصور وهو صدوق نقل ما فيه بالتبع وفي إسناده أيضا عمار الدهني وهو صدوق يهم كما أن في إسناده محمد بن معاذ وقيل فيه بأنه مجهول كذلك في سنده اسباط بن نصره، وهو صدوق كثير الخطأ تهذيب التهذيب ج4 ص129، ج1، ص183-251-212.

وانطلاقا من هذا التصور الحسي للعرش والكرسي واستواء الباري عليه نرى ابن تيمية يذكر رأي الرازي في القضية فيقول: "فهذا الرازي وذووه يقولون هم وغيرهم: إن العلم بأن كونه على العرش يستلزم أن يكون متحيزا أو أن يكون جسما علم ضروري" (1).

ثم نراه يذكر رأي الكرامية في المسألة مثبتا التنازع فيها بينهم وبين جمهور الأشاعرة ومرجحا في الوقت ذاته ما ذهب إليه الكرامية فيقول: "ولم يثبت خطأ الكرامية في قوله" إن الله فوق العرش" (2).

ثم يتنزل في الجدال مع الإمام الرازي في المسألة مقررا أن الكرامية إن استلزم قولهم بالفوقية الحسية والتجسيم للباري فإن هذا أمر هين لا يضر.

يقول ابن تيمية: "وإن كانت الكرامية مخطئة على هذا التقدير في قولهم: هو جسم فهذا لا يضر، ولم يثبت خطأ الكرامية المنازعين لهم في قولهم: إنه على العرش، فظهر أن الكرامية المنازعين الأشعرية في مسألة العلو، والجسم أقرب إلى الصواب منهم" (3).

وبعد هذه المغالطات والشناعات من ابن تيمية نراه يقرر بأن استواء الله تعالى على عرشه كاستواء الرجل فوق سريره، ولا غرابة في هذا كما يدعي ابن تيمية ، إذ يقرر أن العرش هو مكان الله تعالى.

يقول ابن تيمية بعد ذكره لعدد من آيات الاستواء: "إن العرش في اللغة هو السرير بالنسبة إلى ما فوقه، وكالسقف إلى ما تحته، فإذا كان القرآن قد جعل لله عرشا، وليس هو بالنسبة إليه كالسقف، علم أنه كالسرير بالنسبة إلى غيره، وذلك يقتضي أنه فوق العرش... وإذا كان قد خلق العرش قبل أن يخلق السموات والأرض كان ذلك مناسبا في العقل لأن يكون العرش مكانا له والسموات مكان عبيده" (4).

---

(1) تلبيس الجهمية ج4ن ص289.

(2) المرجع السابق ج4، ص298.

(3) المرجع السابق ج4، ص299.

(4) بينا تلبيس الجهمية ج1، ص576—579.

ثم يستشهد ابن تيمية على ذلك بما ذكره الدارمي في رده على بشر المريسي بأن آيات استواء الحق سبحانه على العرش إنما هي وصف لحد مكانه سبحانه.

يقول ابن تيمية: "قال فمن ادعى بأن ليس لله حد فقد رد القرآن وادعى أنه لا شيء؛ لأن الله تعالى وصف حد مكانه في مواضع كثيرة من كتابه فقال ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ طه (5).. ومن لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله وجحد آيات الله" [1].

(1) تلبيس الجهمية ج3، ص689.

مماسة الله للعرش عند ابن تيمية

تناول علماء الأشاعرة هذه المسألة فنفوا بلا اختلاف المماسة عن الله تعالى، كما نفوا عنه سبحانه الانفصال والاتصال طردا لأصلهم الصحيح من تنزيه الله سبحانه عن مشابهة الحوادث والمخلوقات.

بيد أن ابن تيمية يذكر الآراء في المسألة ناسبًا إلى الأشاعرة ما هم منه براء (1).

ثم يعقب على ذلك ببيان رأييه وموقفه فيها فيقول: "كونه فوق العرش ثبت بالشرع المتواتر وإجماع سلف الأمة مع دلالة العقل ضرورة، ونظرا أنه خارج العالم (2).

وهذا كلام غير مسلم لابن تيمية لما يلي:

1- أنه ادعى أن كون الحق سبحانه فوق العرش- وفق تصوره- ثابت بكل هذه الأدلة، ولا نسلم له ما قال إلا إذا أراد بالفوقية، الفوقية المعنوية والتي هي فوقية القدرة والتدبير، أما فوقية المكان والحد والجهة والتحيز فهذا غير مسلم له. ولست أدري من أين أتى بثبوت ذلك توترا وإجماعا واتفاقا.

2- ادعى ابن تيمية الإجماع والتواتر وضرورة العقل على أن الحق سبحانه خارج العلم، في حين أنه ينقل الخلاف في المسألة بين المتقدمين والمتأخرين.

3- إن الاستواء المكاني الذي يريده ابن تيمية بإثبات الفوقية، إذا دلت عليه النصوص المتواترة والإجماع وضرورة العقل، فإنه يوجب قطعا الحكم بكفر من خالف فيه، وكيف لا يكون كذلك وقد أضحى ما ادعاه بقيام هذه الأدلة عليه بمنزلة المعلوم من الدين بالضرورة، ومن ثم يكفر منكره، وهنا يلزمه إذا ما فرضنا تحقق ذلك الحكم تكفير كل من خالفه فيما ادعاه.

4- وتأسيسا على ما تقدم نقول: إن ابن تيمية في اندفاعه لإثبات ما وقر في نفسه يغلف رأيه بهالات القداسة كي لا يتجرأ على مخالفته أحد، فيدعي أنه معلوم من الدين بالضرورة،

(1) بيان تلبيس الجهمية ج2، ص555-556.

(2) بيان تلبيس الجهمية ج1، ص576-579.

وأنه هو المأثور عن السلف، والمنقول عن الشرع تواترا، وهذا عهده في مسائله المختلفة يلجأ إليه لإدهاش من يخالفه، وإرهابه لئلا يتجرأ على نقده.

ويأتي ابن تيمية ليبين مذهبه في المسألة بعد أن أكد على ثبوت الفوقية المكانية للباري سبحانه، فيقول : " فلا يخلو مع ذلك إما أن يلزم أن يكون مماسا أو مباينا، أو لا يلزم، فإن لزم أحدها كان ذلك لازما للحق، ولازم الحق حق. وليس في مماسته للعرش ونحوه محذور كما في مماسته لكل مخلوق من النجاسات والشياطين وغير ذلك.

فإن تنزيهه عن ذلك إنما أثبتناه لوجوب بعد هذه الأشياء عنه، وكونها ملعونة مطرودة لم نثبته لاستحالة المماسة عليه، وتلك الأدلة منتفية في مماسته للعرش ونحوه، كما روى في مس آدم وغيره، وهذا جواب جمهور أهل الحديث وكثير من أهل الكلام، وإن لم يلزم من كونه فوق العرش أن يكون مماسا أو مباينا فقد اندفع السؤال " (1).

وهكذا رأى ابن تيمية أن الحق سبحانه مماس لعرشه، بل في رأيه ومذهبه ليس ثمة ما يمنع أن يمس الله تعالى النجاسات والشياطين، ولكنه سبحانه لم يفعل ذلك لا، لاستحالة المماسة عليه، بل إن مرد ذلك إلى كونها مطرودة ملعونة بأمره.

5- ثم نرى ابن تيمية يؤكد على أن مماسة الحق سبحانه وتعالى للعرش بثقل تشعر به الملائكة في حالات مختلفة يكون الباري تعالى عليها، وهذا من جملة تصورات لاستواء الباري تعالى عند ابن تيمية .

يقول ابن تيمية مستخدما ردود عثمان بن سعيد الدارمي على بشر المريسي: "فيقال لهذا البقباق النفاج إن الله أعظم من كل شيء وأكبر من كل خلق، ولم يحمله العرش عظما ولا قوة، ولا حملة العرش حملوه بقوتهم ولا استقلوا بعرشه، ولكنهم حملوه بقدرته.

وقد بلغنا أنهم حين حملوا العرش وفوقه الجبار في عزته وبهائه ضعفوا عن حمله واستكانوا، وجثوا على ركبهم حتى لقنوا "لا حول ولا قوة إلا بالله"، فاستقلوا به بقدرة الله

(1) تلبيس الجهمية ج2، 556.

وإرادته، ولولا ذلك ما استقل به العرش ولا الحملة، ولا السموات والأرض ومن فيهن، ولو قد شاء لاستقر على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ولطف ربوبيته، فكيف على عرش عظيم أكبر من السموات والأرض، وكيف تنكر أيها النفاج أن عرشه يقله، والعرش أكبر من السموات السبع والأرضين السبع، ولو كان العرش في السموات والارضين ما وسعته، ولكن فوق السماء السابعة [1].

ثم يستشهد ابن تيمية على ذلك بما أخرجه عثمان الدارمي بسنده عن عطاء بن يسار قال: "أتى رجل كعبًا وهو في نفر فقال: يا أبا إسحاق حدثني عن الجبار فأعظم القوم قوله، فقال كعب: دعوا الرجل؛ فإن كان جاهلا تعلم، وإن كان عالمًا ازداد علمًا، ثم قال كعب: أخبرك أن الله خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن، ثم جعل ما بين كل سمائين كما بين السماء الدنيا والأرض، وكثفهن مثل ذلك، ثم رفع العرش فاستوى عليه فما في السماوات سماء إلا لها أطيط كأطيط الرحل العلافي أول ما يرتحل من ثقل الجبار فوقهن[2].

وهذا الخبر قد احتج به ابن القيم واستنكر بعض ألفاظه الذهبي[3].

أما ابن تيمية فقد زعم أن الخبر يحتمل أن يكون مما تلقاه كعب عن الصحابة، وأن هذه الرواية من روايات أهل الكتاب التي ليس عندنا ما يكذبها، ثم أخذ يستشهد على ما ذهب إليه بتوالف وظلمات بعضها فوق بعض، فقال: "وهذا الأثر وإن كان هو رواية كعب فيحتمل أن يكون من علوم أهل الكتاب، ويحتمل أن يكون مما تلقاه عن الصحابة، ورواية أهل الكتاب التي ليس عندنا شاهد هو لا يدافعها، ولا يصدقها ولا يكذبها، فهؤلاء الأئمة المذكورون في إسناده هم من أجل الأئمة، وقد حدثوا به هم وغيرهم، ولم ينكروا ما فيه من قوله من ثقل الجبار فوقهن، فلو كان هذا القول منكرًا في دين الإسلام عندهم لم يحدثوا به على

---

(1) تلبيس الجهمية ج1، ص576.

(2) المرجع السابق، جـ1، ص573 ـ 574، وقد ذكر ابن تيمية مرويات أخرى منكرة حال الحديث عن هذا الموضوع.

(3) اجتماع الجيوش، ص67، 163، وكذا العلو للعلي الغفار، جـ1، ص121.

هذا الوجه، وقد ذكر ذلك القاضي أبو يعلى فيما خرجه من أحاديث الصفات، ثم استشهد له بخبر خالد بن معدان وعبد الله بن مسعود في الثقل على العرش ، وما جاء في تفسير تفطر السماوات "[1].

وما ذكره ابن تيمية يمكن مناقشته من وجوه:

1 . يلزم ابن تيمية أن هذا القول ليس منكرًا في العقيدة الإسلامية؛ لأنه قد حدث به الأئمة؛ لو كان منكرًا من القول وزورًا ما حدثوا به، وعلى هذا فيكون إثبات الاستواء مع الثقل لازمًا له، والثقل من خواص الأجسام.

2 ـ لا نسلم لابن تيمية ما ذهب إليه من أن هذا الخبر يحتمل أن يكون كعب تلقاه عن الصحابة؛ لأن ما يستنكره الحافظ الذهبي بالقطع هو أشد نكارة عند الصحابة وغيرهم من السلف، وعلى فرض أن أحدًا لم يستنكره فإن إثبات لوازم الجسم لا يتصور أن يكون مقبولًا عن قوم أنزل القرآن بين ظهرانيهم، وعلى أسلوبهم في التعبير والبيان، فقرأوا قول الحق سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾، [الشورى: 11].

3 ـ لقد وصف ابن تيمية المذكورين في إسناد الخبر بأنهم من أجل الأئمة، وهذا تهويل لو سمعه من لم يألف أسلوبه لظن أن في سنده مالكًا والشافعي، مع أن هؤلاء الأئمة لو كانوا في إسناده فلا يفيد صحة النسبة إليهم؛ لأنه من رواية عبد الله بن صالح المصري، وقد قيل فيه: إنه صدوق كثير الغلط، وكانت فيه غفلة، وقيل فيه بأنه منكر الحديث جدًّا[2].

4 ـ لا نسلم لابن تيمية ما ذهب إليه من أن هذه الرواية ليس لها شاهد يدفعها ويكذبها؛ إذ إن كافة قواطع التنزيه النقلية والعقلية تبرهن على كذب من وصف الله عز وجل بالثقل ونحوه من خواص الأجسام.

(1) مراجع هذا الموضوع في بيان تلبيس الجهمية، جـ1، ص570 ـ 573.

(2) تهذيب التهذيب، جـ5، ص260.

قول ابن تيمية بجلوس النبي صلى الله عليه وسلم بجوار الباري تعالى على العرش:

وهذا زعم نص عليه في العديد من كتبه، يقول ابن تيمية في رسالة له في التفضيل: "... ربما فاق بعض أشخاص النوع الفاضل مع امتياز ذلك عليه بفضل نوعه وحقيقته، كما أن في بعض الخيل ما هو خير من بعض الخيل، ولا يكون خيرًا من جميع الخيل.

وإذا تبين ذلك فقد حدث العلماء المرضيون والأولياء المقبولون أن محمدًا رسول الله يجلسه ربه على العرش معه. روى ذلك محمد بن فضيل عن ليث عن مجاهد، في تفسير: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ٧٩﴾، [الإسراء: 79]. وذكر ذلك من وجوه أخرى مرفوعة وغير مرفوعة.

قال ابن جرير: وهذا ليس مناقضًا لما استفاضت به الأحاديث من أن المقام المحمود هو الشفاعة، باتفاق الأئمة من جميع من ينتحل الإسلام ويدعيه، لا يقول: إن إجلاسه على العرش منكر، وإنما أنكره بعض الجهمية، ولا ذكره في تفسير الآية منكر[1].

(1) مجموع الفتاوى، ج4، ص373، وكذا التسعينية، ص394.

وهذا الكلام غير مسلم لابن تيمية لما يلي:

1 ـ أن ما استشهد به من أثر أخرجه ابن أبي عاصم في السنة وعلق عليه الألباني بأن إسناده ضعيف مقطوع[1].

2 ـ أن ابن تيمية قد تجنى على الإمام الطبري عندما ذكر ما يوهم تأييده ما ذهب إليه، والواقع أن الإمام الطبري قد روى هذا الخبر بالسند المتقدم، ونص على أن المقام المحمود قد اختلف فيه، وضعف قول من ذهب إلى أن المقام المحمود هو أن يُقعِدَ الحق سبحانه النبيَ معه على عرشه، وهو المروي عن مجاهد كما زعم ابن تيمية ، وقال إن هذا الأثر لا يصح من جهة الخبر ولا النظر؛ وذلك لأنه لا خبر عن رسول الله ﷺ ولا عن أحد الصحابة، ولا التابعين يقول بذلك، وأما من جهة النظر فإن جميع من ينتحل الإسلام إنما اختلفوا في معنى ذلك، ثم رجح القول بأن المقام المحمود ما ذهب إليه أكثر أهل العلم، من أنه المقام الذي يقومه ﷺ للشفاعة للناس؛ ليكشف عنهم ربهم هول ما هم فيه من شدة في ذلك اليوم، ثم استشهد الإمام الطبري على ذلك بما رواه داود بن يزيد عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾، سئل عنها قال: هي الشفاعة[2].

ثم يستشهد ابن تيمية بروايتين في المسألة:

أحدهما: أن الحق سبحانه يستوي على العرش حتى يفضل عنه العرش من كل جانب أربع أصابع، وهذا الأثر يقول عنه ابن تيمية: "فهذا لا أعرف قائلاً له، ولا ناقلاً، ولكن روي في حديث عبد الله بن خليفة أنه ما يفضل عن العرش أربع أصابع، يُروى بالنفي، ويروى بالإثبات، والحديث بالإثبات قد طعن فيه غير واحد من المحدثين كالإسماعيلي وابن الجوزي، ومن الناس من ذكر له شواهد وقواه ولفظ النفي لا يرد عليه شيء، فإذا قيل إنه ما يفضل عن العرش أربع أصابع كان المعنى ما يفضل منه شيء، والمقصود هنا بيان أن الله

(1) السنة، لابن أبي عاصم، جـ1، ص305.

(2) جامع البيان، جـ5، ص143 ـ 147.

أعظم وأكبر من العرش[1]. وفي كتاب السنة للخلال أن تلك الفضلة هي "مجلس النبي ﷺ الذي يجلسه معه فيه يوم القيامة"[2].

ثم يأتي ابن تيمية في الفتاوى ليوازن بين الروايتين فيقول: وهذا معنى غريب ليس له قط شاهد في شيء من الروايات، بل هو يقتضي أن يكون العرش أعظم من الرب وأكبر وهذا باطل.. ويقتضي أيضًا أنه إنما عُرف عظمة الرب العظيم بتعظيم العرش المخلوق، وقد جعل العرش أعظم منه فما عظم الرب إلا بالمقايسة بمخلوق، وهو أعظم من الرب وهذا معنى فاسد... وهذا وغيره يدل على أن الصواب في روايته النفي وأنه ذكر عظمة العرش، وأنه مع هذه العظمة فالرب مستوٍ عليه كله، لا يفضل منه قدر أربعة أصابع، وهذا غاية ما يقدر به في المساحة من أعضاء الإنسان... فبين الرسول ﷺ أنه لا يفضل من العرش شيء، ولا هذا القدر اليسير الذي هو أيسر ما يقدر به وهو أربعة أصابع، وهذا معنى صحيح موافق للغة العرب، وموافق لما دل عليه الكتاب والسنة فهو الذي يجزم بأنه الحديث، ومن قال: ما يفضل إلا مقدار أربعة أصابع فما فهموا هذا المعنى، فظنوا أنه استثنى فاستثنوا ، فغلطوا، وإنما هو توكيد للنفي، وتحقيق للنفي العام، وإلا فأي حكمة في كون العرش يبقى منه قدر أربعة أصابع خالية، وتلك الأصابع أصابع من الناس، والمفهوم من هذا أصابع الإنسان، فما بال هذا القدر اليسير لم يستو الرب عليه، والعرش صغير في عظم الله تعالى[3].

وبالنظر إلى ما ذكره ابن تيمية نقرر ما يلي:

1 ـ أن ما استشهد به من أثر على حديثه قد رواه الخلال وابن بطة، وروايتهما لا ميزة لها فيها على رواية آحاد الرواة، وأما نسبة روايته إلى الإمام أحمد فهذا الخبر لا وجود له في مسنده،

---

(1) منهاج السنة، جـ2، ص328ـ 330.

(2) السنة، للخلال، جـ1، ص220.

(3) مجموعة الفتاوى، جـ12، ص436ـ 438.

كما أن نسبة روايته إلى الإمام الدارقطني هي محل نظر حيث إن كتاب الصفات قيل: إنه مكذوب عليه(1).

2 ـ أما رواية عبد الله بن خليفة للأثر والتي رجحها ابن تيمية فقد ذكر الحافظ الضياء وابن أبي عاصم في سماعه من عمر نظر، وقال الذهبي في ميزان الاعتدال: عبد الله بن خليفة الهمذاني: لا يكاد يعرف(2). وذكر ابن الجوزي أن هذا حديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإسناده مضطرب جدا(3).

3 ـ أن ابن تيمية في كلامه السابق يقابل بين معنيين لروايتين فيحكم على الأولى بمخالفة الكتاب والسنة وعلى الأخرى بالموافقة.

ويعلل هذا الحكم بأن فضول شيء من مساحة العرش يقتضي أن يكون العرش أعظم وأكبر من الله سبحانه، وأما الرواية بالنفي فالمقصود بها بيان أن الحق سبحانه أعظم وأكبر من عرشه، والواقع أن هذه المقارنة لا تعقل إلا بين ذي مساحة مع ذي مساحة فيكون الأعظم والأكبر أعظم وأكبر مساحة، وإلا فكيف نفهم أن عرشًا ذا مساحة إذ فضل منه شيء لم يستوِ عليه يكون أكبر من المستوي. وإذا لم يفضل منه شيء يكون المستوي أكبر منه.

4 ـ نص ابن تيمية على أن الرواية بالنفي هي معنى صحيح أتت على وفق الكتاب والسنة ولغة العرب، وهو الذي يجزم بأنه في الحديث. مع أن الذي ورد في الحديث هو القعود على العرش لا الاستواء، وبمثل هذه العبارات التي يستعمل فيها الاستواء والجلوس والقعود على سبيل الترادف يتم التخييل على عقل الإنسان والإلباس عليه.

علاقة الاستواء بالمعية:

سبق أن عرضنا لهذه المسألة عند علما الأشاعرة، ومن خلال قول الحق سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا

(1) تاريخ بغداد، جـ10، ص373، وكذا التجسيم في الفكر الإسلامي، ص374.

(2) الأحاديث المختارة، جـ1، ص264، والسنة، جـ1، ص252، وميزان الاعتدال، جـ4، ص284.

(3) ابن الجوزي في العلل المتناهية، جـ1، ص20، ويراجع فيه أوجه اضطرابه في السند.

يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعۡرُجُ فِيهَاۖ وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ﴾، [الحديد: 4]. ورأينا كيف أن الجمع بين الاستواء والمعية يوجب التأويل.

وإذا أتينا إلى المسألة عند ابن تيمية فإننا نجده كما تقدم بيانه يفسر المعية بالعلم، بيد أنه يتناقض مع هذا في موضع آخر مقررًا استواء الله تعالى وفوقيته على عرشه استواء حقيقيًّا، كذا الأمر في المعية، فهي معية حقيقية للعباد على حسب ما يذكر.

يقول ابن تيمية: "ولا يحسب الحاسب أن شيئًا من ذلك يتناقض بعضه بعضًا ألبتة؛ مثل أن يقول القائل: ما في الكتاب والسنة من أن الله فوق العرش يخالفه في الظاهر قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ﴾، [الحديد: 4]، وقوله ﷺ: «إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الله قبل وجهه»(1). ونحو ذلك فإن هذا غلط، وذلك أن الله معنا حقيقة وهو فوق العرش حقيقةً، كما جمع الله بينهما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾، [الحديد: 4]"(2).

وهذا كلام عجيب من ابن تيمية ؛ إذ كيف نجمع بين الفوقية الحقيقية والمعية الحقيقية مع ما بينهما من تناقض، كما أننا لو حملنا ما ذكره من حديث على حقيقته اللغوية؛ فإن ذلك يبطل تعويله على الظاهر فإذا كان الله تعالى قبل وجه المصلي حقيقة، فأين يكون موقعه إذا ركع أو سجد؟

يحاول ابن تيمية أن يوفق بين الحديث وبين ذلك؛ بيد أنه يوقع نفسه في التشبيه والتناقض، فيقول: "الحديث حق على ظاهره، وهو سبحانه فوق العرش، وهو قبل وجه المصلي، بل هذا الوصف ثبت للمخلوقات؛ فإن الإنسان لو أنه يناجي السماء أو يناجي

---

(1) أخرجه البخاري، باب حك البزاق في المسجد، رقم 409، وكذا مسلم، 1251، باب النهي عن البصاق في المسجد في الصلاة وغيرها.

(2) تلبيس الجهمية، ج5، ص79.

الشمس والقمر، لكانت السماء والشمس والقمر فوقه، وكانت أيضًا قبل وجهه، ولا تشبيه للخالق بالمخلوق "[1].

لقد اضطر ابن تيمية كما نلحظ في نصه السابق، وهو يحاول أن يتخلص من لزوم التناقض أن يتناقض، فقد التزم المعاني الحسية التي يفهمها البشر، ثم يحاول التوفيق بينها، ثم نفى التشبيه بعدئذ، فما الذي أوقعه في ذلك كله إلا التفسير بمعونة اللغة، ثم إسناد التفسير إليه تعالى اتصافًا؟

إن الإنسان حين يناجي السماء ويرفع وجهه إلى السماء، فمن الممكن حينئذٍ أن تكون السماء فوقه، وأن تكون قبل وجهه، ولكن الباري تعالى ـ في اعتقاد ابن تيمية ـ في جهة الفوق، فكيف يكون قبل وجه المصلي، والمصلي يركع فيطأطئ رأسه، ويسجد فيضعها على الأرض؟ كيف يقول ذلك، وفيه من تنكب الفطرة، وهو الذي قال: إن طلب الرب تعالى في جهة العلو فطرة لا يخرج عنها إلا من خرج على مقتضى العقول[2]؟

(1) الحموية، ص526.

(2) موقف السلف من المتشابهات، ص30.

المطلب الثاني

العلو والفوقية

اشتدَّ النزاع حول هذه الصفة بين علماء الأشاعرة وابن تيمية .

والواقع أن حقيقة هذا النزاع إنما كان بين من ينفي الجهة عن الله تعالى (وهم علماء الأشاعرة)، وبين من يثبتها، وهو ابن تيمية ومن تابعه؛ فنجد مثلاً الإمام الرازي يبين كما في أساس التقديس أن القائلين بالجهة يتمسكون بمجموعة من آيات القرآن منها الآيات المشتملة على لفظ العلو والآيات المشتملة على لفظ الفوق[1]

المعاني اللغوية للفظ العلو والفوقية:

يرى علماء اللغة أن لفظ (فوق) يستعمل في المكان والزمان والعدد والجسم والمنزلة والقهر.

فالأول: مكاني باعتبار العلو الحسي المقابل للتحت ومنه قوله تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱلۡقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبۡعَثَ عَلَيۡكُمۡ عَذَابٗا مِّن فَوۡقِكُمۡ أَوۡ مِن تَحۡتِ أَرۡجُلِكُمۡ﴾ (الأنعام) (65).

والثاني: باعتبار الطول والقصر في الزمان كما تقول ليل الشتاء فوق نهاره، والعام الشمسي فوق العام القمري تريد أن زمان الأول أطول من زمان التالي فيهما.

والثالث: باعتبار الكثرة والقلة في العدد ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءٗ فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ النساء (11).

والرابع: باعتبار الكبر والصغر كما تقول النحلة فوق النملة وحجم الأرض فوق حجم القمر.

والخامس : باعتبار المنزلة ويشمل الفضيلة الدنيوية كما في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعۡنَا بَعۡضَهُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَتَّخِذَ بَعۡضُهُم بَعۡضٗا سُخۡرِيّٗا﴾ الزخرف (32).

---

(1) أساس التقديس ص194.

والفضيلة الأخروية كقوله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ البقرة (212)، والسادس: باعتبار القهر والاقتدار مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ الأنعام (61) وقوله ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ النحل (50). ففوقية الله تعالى إذا ذكرت في آية أو حديث هي من هذا المعنى الذي هو القهر والغلبة[1].

(1) المفردات للراغب الأصفهاني ص 388، وكذا مختار الصحاح ص292.

العلو عند علماء الأشاعرة بين التفويض والتأويل:

إذا كان علماء الأشاعرة قد نفوا الجهة عن الله تعالى فإنهم بالتالي نفوا العلو والفوقية المكانية. يقول الإمام الأشعري أن الباري لم يزل ولا مكان ولا زمان وإنه على ما لم يزل عليه كما قال وإنه فوق كل شيء" [1]. وقد سار على نفس هذا النهج الإمام الباقلاني نافيا عن الفوقية والعلو كل ما يوهم التحيز والتمكن والجسمية، وبعد وفاة الإمام الباقلاني بعام واحد أتى الأستاذ أبو بكر بن فورك الذي تصدى لمحمد بن الهيصم في دعواه الجهة والعلو الفوقية المكانية فاعتنى بهذه المسألة وأخذ بمنحى التأويل فيها، مقاومة لنزعة التجسيم في هذا الجانب لدى المشبهة في عصره. وقد ظهر الطابع الفكري له في هذه المسألة في كتابه (مشكل الحديث وبيانه)[2].

ثم أتى الإمام البغدادي فنفى كذلك الجهة والمكان عن الحق سبحانه، وأخذ بمسلك التأويل لما يوهم الجهة والفوقية المكانية في آيات القرآن الكريم، فاشترك هو والإمام الإسفراييني في ذلك على اعتبار أن الاستدلال على نفي الفوقية المكانية والجهة إنما يكون بنفي الحدود والنهايات عن الله تعالى [3].

وعلى نهج التأويل سار الإمام الجويني منزها الحق سبحانه عن التحيز والتخصص والجهات[4].

وكذا فعل الإمام الشهرستاني مؤسسا رأيه على نفي المتحيز والتخصص على عدم ملاءمة تلك للذات العلية ثم أكد هذا النفي بالربط بين فكرة الجهة، وفكرة حلول الحوادث بذات الله تعالى والتي سبق بطلانها عند علماء الأشاعرة [5].

(1) المقالات ج1، 325.
(2) بيان مشكل الحديث ص45- 50.
(3) التبصير في الدين ص100، وكذا أصول الدين للبغدادي ص76.
(4) الإرشاد ص100، وكذا أصول الدين للبغدادي ص 76.
(5) نهاية الأقدام ص105- 111.

أما الإمام الرازي فقد بين أن القواطع العقلية والنقلية قد دلت على امتناع الجسمية والجهة وفي الوقت ذاته رأينا بعض الظواهر النقلية تشعر بإثبات الجسمية والجهة والعلو والفوقية التي توهم المكانية؛ لذا وجب حمل هذه الظواهر على أحد مسلكين:

الأول: التأويل .

الثاني: تفويض علمها إلى الله سبحانه وتعالى وهو الحق[1].

وعلى هذا فقد ثبت أن علماء الأشاعرة قد قالوا بالتفويض والتأويل لما يوهم الفوقية، والعلو المكاني من ظواهر الآيات، وعلينا أن نلاحظ أن اللغة قد ورد فيها لفظ فوق بمعنى العلو والقهر والغلبة والاقتدار، وهذا ما ذهب إليه علماء الأشاعرة في التأويل نظرا لمناسبته مع تنزيه الله تعالى عما لا يليق به من المكان والزمان والجسم.

فقد رأى علماء الأشاعرة أن العلو يقابل السفل كما أنه قد يأتيان في الأمور المحسوسة تارة وفي المعقولة تارة أخرى، واستشهدوا للمحسوس بقولنا: السماء أعلى من الأرض أو فوق الأرض، فالعلوية والفوقية بهذ المعنى لا يمكن تصورها إلا في الأجسام، والحق سبحانه تعالى أن يكون علوه بهذا المعنى.

كذلك يأتي العلو في الأمور المعقولة كقول الحق سبحانه ﴿يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖ﴾ المجادلة 11 [2] فهذه الرفعة ليست إلا في كمال الدرجة.

ومن ذلك قولهم فلان من علية الناس أي: من أشرافهم، وإذا كان الأمر كذلك فإننا لا نفرض مرتبة شرفية إلا والحق تعالى في أعلى الدرجات منها وذلك؛ لأن الموجود إما مؤثر وإما آثر، والمؤثر أشرف من الآثر، والحق سبحانه مؤثر في الكل، والكل أثره فكان أعلى من الكل في هذا المعنى.

---

(1) أصول الدين ص43.

(2) لوامع البيان ص259- 260.

وأيضا الموجود إما واجب وإما ممكن والواجب أعلى وأشرف من الممكن والحق سبحانه هو الواجب لذاته فكان أعلى من الكل... وبهذا يثبت أنه سبحانه أعلى من جميع الموجودات في المراتب العقلية وجل وتقدس عن أن يكون علوه عليها في المكان والجهة "(1).

وفي ضوء هذا المعنى التنزيهي نستطيع أن نفهم المراد بالعلو والفوقية في آيات القرآن الكريم.

رأي علماء الأشاعرة في الفوقية في قول الحق سبحانه ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾

ذهب الإمام الشهرستاني إلى تأويل الفوقية في الآية الكريمة بالقدرة، واستشهد على ذلك بأن من تصور للحق سبحانه وتعالى وجودا مكانيا أثبت له فوقية وجهة مكانية، كما أن من تخيل وجوده زمانيا طلب له مدة وتقدما على العالم بأزمنة متناهية، وكلا التخيلين باطل، فهو سبحانه الأول والآخر إذا ليس وجوده سبحانه زمانيا، والظاهر والباطل إذا ليس وجوده مكانيا(2).

وقد صار على هذا النهج القرطبي فنفى عن الحق سبحانه فوقية المكان والجهة، حيث يقول في بيانه لمعنى الآية السابقة: فالفوقية المراد بها " الاستعلاء بالقهر والغلبة عليهم، أي هم تحت تسخيره لا فوقية مكان،كما نقول :"السلطان فوق رعيته، أي بالمنزلة والرفعة، فالمراد فوقية المكانة والرتبة لا فوقية المكان والجهة"(3).

ويستنبط الإمام الرازي بيان الفوقية بالقدرة في الآية الكريمة من خلال السابق واللاحق للفظ (فوق) فيها، فيقول في معرض رده على المشبهة الذين اثبتوا للباري الفوقية الحسية والجهة المكانية: لفظ الفوقية في هذه الآية ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ الأنعام (61). مسبوق

---

(1) نهاية الأقدام ص 112.

(2) نهاية الأقدام ص112.

(3) الجامع لأحكام القرآن ج3، ص333.

بلفظ وملحوق بلفظ آخر، أما أنها مسبوقة بلفظ القاهر، والقاهر مشعر بكمال القدرة وتمام المكنة، وأما أنها ملحوقة بلفظ ؛ فلأنها ملحوقة بقوله (عباده) وهذا اللفظ مشعر بالمملوكية والمقدورية، فوجب حمل تلك الفوقية على فوقية القدرة لا فوقية الجهة " (1).

ثم يعضد الإمام الرازي هذا التأويل للفوقية بالقدرة بأن الحق سبحانه :"لما ذكر هذه الآية رد على من يتخذ غير الله وليا، والتقدير كأنه قال إنه تعالى فوق كل عباده، ومتى كان هذا الأمر كذلك امتنع اتخاذ غير الله وليا، وهذه النتيجة إنما يحسن ترتيبها على تلك الفوقيات، إذا كان المراد من تلك الفوقية، الفوقية بالقدرة والقوة. أما لو كان المراد منها الفوقية بالجهة فإن ذلك لا يفيد هذا المقصود؛ لأنه لا يلزم من مجرد كونه حاصلا في جهة فوق أن يكون التعويل عليه في كل الأمور مفيدا وأن يكون الرجوع إليه في كل المطالب لازما، أما إذا حملنا ذلك على فوقية القدرة حسن ترتيب هذه النتيجة عليه فظهر بمجموع ما ذكرنا أن المراد ما ذكرناه لاما ذكره أهل التشبيه" (2).

ثم نرى الإمام الرازي يؤكد ما تقدم من معنى حال بيانه لقول الحق سبحانه ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۖ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾ الأنعام (61).

فيقرر أن المراد بالفوقية فوقية القهر والقدرة مستشهدا على إثبات هذا المعنى بقول الحق سبحانه ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ الفتح (109، يقول الإمام الرازي: "لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآية الفوقية بالمكان والجهة ، بل يجب أن يكون المراد منها الفوقية بالقهر والقدرة، كما يقال:أمر فلان فوق أمر فلان ، بمعنى أنه أعلى وأنفذ، ومنه قوله تعالى ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، ومما يؤكد أن المراد ذلك أن قوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ مشعر بأن هذا

(1) مفاتيح الغيب ج7، ص186، 249.
(2) مفاتيح الغيب ج7، ص145، 146.

القهر إنما حصل بسبب هذه الفوقية، والفوقية المفيدة لصفة القهر هى الفوقية بالقدرة لا الفوقية بالجهة، إذ المعلوم أن المرتفع في المكان قد يكون مقهورا " (1).

وعلى غرار مسلك التأويل فيما تقدم من آيات كان الفهم لقول الحق سبحانه ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ النحل (50). فالمراد بالفوقية هنا القدرة، والكلام على تقدير محذوف والمعنى "أي يخافون عقاب قدرة ربهم التي هى فوق قدرتهم " (2).

وهذا التأويل ملائم للآية فالخوف لا يكون من علو المكان، وإنما يكون خشية نزول العقاب بقدرة المعاقب، وقهره وسلطانه.

ويقوي هذا الوجه قول الحق سبحانه ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ ﴾ الأعراف 127. كما يقويه كذلك أنه تعالى لما قال ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ وجب أن يكون المقتضى لهذا الخوف هو كون ربهم فوقهم، لما ثبت في أصول الفقه أن الحكم المرتب على الوصف يشعر بكون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف.

إذا ثبت هذا فنقول: هذا التعليل إنما يصح لو كان المراد بالفوقية فوقية القهر والقدرة؛ لأنها هى الموجبة للخوف.

أما الفوقية بالجهة والمكان فهى لا توجب الخوف بدليل أن حارس البيت فوق الملك بالمكان والجهة ، مع أنه أخس عبيده فسقطت هذه الشبهة" (3) .

وإذا كان علماء الأشاعرة قد سلكوا في آيات الفوقية التي تقدم ذكرها مسلك التأويل، إذ حملوها على الفوقية في الرتبة والقدرة في حين أن الفوقية كذلك تستخدم في الجهة فلماذا عدل الأشاعرة عن معنى الجهة المكاني إلى معنى القدرة والقهر وغير ذلك؟

الواقع أن ذلك قد نحا إليه علماء الأشاعرة نظرا لمبررات عدة منها:-

---

(1) مفاتيح الغيب ج7، ص284.
(2) الجامع لأحكام القرآن ج10، ص113.
(3) مفاتيح الغيب ج10، ص446.

1- تمسكا بالتنزيه الذي يدل عليه قول الحق سبحانه وتعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾

2- دلالة آيات الفوقية ذاتها ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ الأنعام (61). إذ الفوقية المقرونة بالقهر هي الفوقية بالقدرة والمكنة لا بمعنى الجهة والمكان بدليل أن الحارس قد يكون فوق السلطان في الجهة، ولا يقال إنه فوق السلطان.

3- أنه تعالى وصف نفسه بأنه مع عبيده فقال ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ النحل 128.

وقال ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ الأنفال 46، وقال تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ الحديد 4. وقال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ ق16، وقال ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾ البقرة 186. وقال ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ المجادلة (7). وإذا ما جاز حمل المعية في هذه الآيات على المعية بمعنى العلم والحفظ والحراسة فلم لا يجوز حمل الفوقية في الآيات على معنى القهر والسلطان[1].

4- أن علماء الأشاعرة لم يريدوا أن يخرجوا عن مذهب السواد الأعظم من المسلمين، بل إن القاضي عياض يحكي الإجماع على تأويل الآيات الموهمة للعلو المكاني والفوقية الحسية فيقول: "لا خلاف بين المسلمين قاطبة فقيههم ومحدثهم ومتكلمهم ونظارهم ومقلدهم أن الظواهر الواردة لذكر الله تعالى في السماء كقوله تعالى ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ الملك 16. ونحوه ليست على ظاهرها، بل متأولة عند جميعهم" [2] وإلى هذا ذهب أبو عمر الداني في الرسالة الوافية [3].

---

(1) أساس التقديس ص204- 205.

(2) شرح صحيح مسلم ج5، ص24.

(3) الرسالة الوافية لمذهب أهل السنة في الاعتقادات ص 124، وما بعدها.

5- أن علماء الأشاعرة عندما أولوا العلو والفوقية أرادوا بذلك نفي الجهة والمكان عن الله، وقد صدر تصورهم هذا على اعتبار أن الجهات حادثة بإحداث الإنسان ونحوه مما يمشي على رجلين، كما أن الجهة أمر اعتباري، فالنملة إذا مشت على السقف كان السقف بالنسبة إليها جهة، أضف إلى ذلك أن الحق سبحانه قد كان في الأزل ولم يكن شيء من الموجودات غيره إذن فقد كان لا في جهة (1).

6- إن الحق سبحانه يقول ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ العلق 19، فلو كانت الفوقية في الآيات السابق ذكرها فوقية حقيقية مكانية؛ لأفاد السجود البعد من الله تعالى لا القرب منه ، وذلك خلاف الأصل.

6- أن العلو والفوقية لو كان على حقيقته فإنه يترتب عليه أن الحق سبحانه مختص بجهة فوق على الحقيقة، ومن ثم الحق سبحانه موازيا لجسم العالم ومتناهيا من جهته.

والموازي للشيء إما أن يكون أكبر أو أصغر أو مساويا له، واختيارنا لواحد من تلك الاحتمالات يوقعنا في القول بالمستحيل؛ إذ أنها لا تليق إلا بالحوادث والحق سبحانه وتعالى قد ثبت قدمه فاستحال عليه الحدوث(2)؛ لأجل هذه الأدلة وغيرها التي تحيل لجهة والمكان على الله سبحانه اتجه علماء الأشاعرة إلى تأويل الآيات الموهمة للعلو والفوقية الحسية، بالقدرة والقهر وعلو المكانة والرفعة.

وبالنظر إلى الدلائل السابقة من النقل والعقل التي تحيل المكان والجهة عن الله سبحانه وتثبت له فوقية وعلو الرتبة والمكانة نستطيع أن نفهم قول الحق سبحانه ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ الزخرف 84. فهذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها؛ وذلك

(1) موقف السلف من المتشابهات ص56، ويراجع المسامرة شرح المسايرة، ص29 يراجع تفصيل الدلائل على نفي التحيز والجهة عن الله تعالى في نفس المرجع ص35، وما بعدها.

(2) الاقتصاد في الاعتقاد ص74، وما بعدها، وكذا الجانب الإلهي في فكر الإمام الغزالي ص93، وكذا فلسفة علم الكلام في الصفات ص169 وما بعدها وعقيدة السلف الصالح ص353.

لاقتضاء واحدية المعنى من كونه في السماء ومن كونه في الأرض، ومن ثم ذهب الإمام الرازي إلى أن هذه الآية من أدل الدلائل على أن الحق سبحانه غير مستقر في السماء؛ لأنه تعالى بين بهذه الآية أن نسبته إلى السماء بالألوهية كنسبته إلى الأرض، فلما كان إلها في الأرض مع أنه غير مستقر فيها، فكذلك يجب أن يكون إلها في السماء مع أنه لا يكون مستقرا فيها" [1].

رأي علماء الأشاعرة في الآيات المشتملة على لفظ (العلو):

إن لفظ العلو كما يستعمل في الجهة فإنه يستعمل كذلك في القدرة، فيقال السلطان أعلى من غيره، ويراد بذلك علو القهر والقدرة لا علو المكان والجهة، من هذا المنطلق نظر علماء الأشاعرة إلى قول الحق سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ البقرة 155. فبين الإمام الرازي أنه لا يجوز أن يكون معنى العلو في الآية "العلو بالجهة والمكان" [2] ويدل على ذلك أن علو الحق سبحانه وتعالى "إذا كان بسبب المكان لكان علو المكان الذي بسببه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية، ولكان حصول هذا العلو لله تعالى حصولا بتبعية حصوله في المكان، فكان علو المكان أتم وأكمل من علو ذات الله، فيكون علو الله ناقصا وعلو غيره كاملا وذلك محال، وهذا يقطع بأن علو الله تعالى يمتنع أن يكون بالجهة [3].

ويستشهد الإمام الرازي على ما تقدم بما ذهب إليه أبو مسلم الأصفهاني في تفسير قول الحق سبحانه ﴿قُل لِّمَن مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُل لِّلَّهِ﴾ الأنعام (12). وقوله سبحانه ﴿وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِى ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ الأنعام (13). فدلت الآية الأولى على أن المكان والمكانيات بأثرها ملك لله تعالى وملكوته، ودلت الثانية على أن الزمان والزمانيات ملك لله تعالى وملكوته.. ومن ثم تنزه الحق تعالى على أن يكون علوه بسبب المكان بل إنما هو علو قدرة وقهر

---

(1) مفاتيح الغيب ج14، ص511، وكذا ج27، ص127، ويراجع اساس التقديس ص209، نهاية الأقدام ص112.

(2) مفاتيح الغيب ج4، ص115.

(3) مفاتيح الغيب ج4، ص115.

وكبرياء[1]. ولعل إتباع لفظ العلو بلفظ العظمة في آية البقرة ويشهد ذلك إذ يمتنع أن تكون عظمته سبحانه بسبب حجم أو مقدار كما يفهم من ظاهر اللفظ وإنما هي عظمة مهابة وقهر وكبرياء.

كذلك نجد قول الحق لموسى عليه السلام ﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ طه (68)، وقوله سبحانه ﴿وَلَا تَهِنُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾ آل عمران (139)9، وقوله ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِيَ ٱلْعُلْيَا﴾ التوبة (40). فإن هذه الآيات وما في معناها يشهد بأن العلو إنما هو بمعنى العلو بالقدرة لا بمعنى العلو بالجهة [2].

ويأتي المشبهة إلى قول الحق ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ الأعلى (1). فيتمسكون به في إثبات العلو المكاني، والواقع أن العلو في الآية لا يمكن حمله على العلو في المكان والجهة، ويؤكد ذلك أن بداية هذه الآية وما بعدها ينافي أن يكون المراد هو العلو بالجهة.

أما بداية الآية فلأن العلو عبارة عن كونه في غاية البعد عن العالم، وهذا لا يناسب استحقاق التسبيح والثناء والتعظيم، وأما العلو بمعنى كمال القدرة والتفرد بالتخليق والإبداع فيناسب ذلك، والسورة هنا مذكورة لبيان وصفة تعالى بها لأجله يستحق الحمد والثناء والتعظيم.

وأما بعد هذه الآية فقد أردف قوله (الأعلى) بقوله تعالى ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾الأعلى 2. والخالقية تناسب العلو بحسب القدرة لا العلو بحسب الجهة" [3].

كذلك تمسك المشبهة في إثبات المكانية والجهة بقول الحق سبحانه ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَـٰهَـٰمَـٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَـٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَـٰبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَـٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَـٰذِبًا

(1) مفاتيح الغيب ج4، ص115.
(2) أساس التقديس ص206.
(3) مفاتيح الغيب ج26، ص549.

وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَصُدَّ عَنِ ٱلسَّبِيلِۚ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِى تَبَابٍ ﴾ غافر (36- 37). مستخلصين منه أمورا ثلاثة:-

1- أن فرعون كان من المنكرين لوجود الله، وكل ما يذكره في صفات الله تعالى فذلك إنما يذكره لأجل أنه سمع موسى يصف الله بذلك، فهو يذكره كما سمع. فلولا أنه سمع موسى يصف الله بأنه موجود في السماء، وإلا لما طلبه فيها.

2- أنه قال ﴿وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ ولم يبين أنه كاذب في ماذا، والمذكور السابق متعين لصرف الكلام إليه فكان التقدير فأطلع إلى الإله الذي يزعم موسى أنه موجود في السماء. ثم قال: ﴿وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ أي وإني لأظن موسى كاذبا في ادعائه أن الإله موجود في السماء وذلك يدل على أن دين موسى هو أن الإله موجود في السماء.

3- العلم بأنه لو وجد إله لكان موجودا في السماء علم بديهي متقرر في كل معقول، ولذلك فإن الصبيان إذا تضرعوا إلى الله رفعوا وجوههم وأيديهم إلى السماء، وإن فرعون مع نهاية كفرة لما طلب الإله فقد طلبه في السماء، وهذا يدل على أن العلم بأن الإله في السماء علم متقرر في عقل الصديق والزنديق، والملحد والعلم والجاهل. فهذا جملة استدلالات المشبهة بهذه الآية [1].

ويرد الإمام الرازي على هذه الشبه بقوله:

"الجواب أن هؤلاء الجهال يكفيهم في كمال الخزي والضلال أن جعلوا قول فرعون اللعين حجة لهم على صحة دينهم.

أما موسى عليه السلام فإنه لم يزد في تعريف إله العالم على ذكر صفة الْخَلاَّقِيَّة فقال في سورة طه ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ طه 50.وقال في سورة الشعراء ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ الشعراء 26. ﴿رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ﴾ الشعراء 28.

(1) مفاتيح الغيب ج26، 549.

فظهر في تعريف ذات الله بكونه في السماء دين فرعون، وتعريفه بالْخَلاَّقِيَّةِ والموجودية دين موسى.

فمن قال بالأول كان على دين فرعون، ومن قال بالثاني كان على دين موسى.

ثم نقول لا نسلم أن كل ما يقوله فرعون في صفات الله تعالى فذلك قد سمعه من موسى عليه السلام، بل لعله كان على دين المشبهة فكان يعتقد أن الإله لو كان موجودا لكان حاصلا في السماء، فهو إنما ذكر هذا الاعتقاد من قبل لا لأجل أنه قد سمعه من موسى عليه السلام" (1) .

ويبين الرازي معنى الصرح ليصل بذلك إلى أن معرفة الله من هذا الطريق ممتنع. فيقول :قيل : الصرح البناء الظاهر الذي لا يخفى على الناظر وإن بعد.

واشتقوه من صرح الشيء: إذا ظهر. وأسباب السموات: طرقها .

ويقول الرازي: اختلفت الناس في أن فرعون هل قصد بناء الصرح ليصعد منه إلى السماء أم لا؟ اما الظاهريون من المفسرين فقد قطعوا بذلك. والذي عندي بعيد.

والدليل عليه أن يقال: فرعون لا يخلو إما أن يقال إنه كان من المجانين أو كان من العقلاء- فإن قلنا :إنه كان من المجانين لم يجز من الله تعالى إرسال الرسول إليه؛ لأن العقل شرط التكليف.

وإما إن قلنا: إنه كان من العقلاء فنقول: إن كل عاقل يعلم ببديهة عقله أنه يتعذر في قدرة البشر، وضع بناء يكون أرفع من الجبل العالي.

ويعلم أيضا ببديهة عقله أنه لا يتفاوت في البصر حال السماء بين أن ينظر إليها من أسفل الجبال، وبين أن ينظر إليها من أعلى الجبال. وإذا كان هذان العِلمان بديهيين امتنع أن يقصد العاقل وضع بناء يصعد منه إلى السماء، وإذا كان فساد هذا معلوما بالضرورة امتنع إسناده إلى فرعون.

(1) مفاتيح الغيب ج26، ص550.

والذي عندي في تفسير الآية: "أن فرعون كان من الدهرية، وغرضه من ذكر هذا الكلام إيراد شبهة في نفي الصانع، وتقريره أنه قال: إنا لا نرى شيئا نحكم عليه بأنه إله العالم فلم يجز إثبات هذا الإله. أما إننا لا نراه فلأنه لو كان موجودا لكان في السماء، ونحن لا سبيل لنا إلى صعود السموات فكيف نراه؟ ثم إنه لأجل المبالغة في بيان أنه لا يمكنه صعود السموات: قال: ﴿يَـٰهَـٰمَـٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَـٰبَ﴾ .

والمقصود أنه لما عرف عرف أحد أن هذا الطريق ممتنع كان الوصول إلى معرفة وجود الله بطريق الحس ممتنعا.

ثم يخلص الإمام الرازي مما تقدم إلى قوله: واعلم أن هذه الشبهة فاسدة؛ لأن طريق العلم ثلاثة: الحس والنظر والخبر ، ولا يلزم من انتقاء واحد وهو الحس انتفاء المطلوب ؛ وذلك لأن موسى عليه السلام كان قد بين لفرعون أن الطريق في معرفة الله تعالى إنما هو الحجة والدليل كما قال تعالى ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ الشعراء 26. ﴿رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ﴾ الشعراء 28. إلا أن فرعون بخبثه ومكره تغافل عن ذلك الدليل وألقى إلى الجهال أنه لما كان لا طريق إلى الإحساس بهذا الإله، وجب نفيه".(1)

كذلك احتج المشبهة على أن الحق عز وجل في علوه هو في جهة فوق: بأن الخلق يرفعون أيديهم بالدعاء نحو السماء، فدل على أن الله تعالى فيها. كما احتجوا بحديث الجارية التي سألها رسول الله ﷺ أين الله؟ فأشارت إلى السماء فقالوا وهذا يدل على أن الله تعالى بجهة الفوق في السماء(2).

وقد أجاب علماء الأشاعرة عن ذلك بما يليق بتنزيه الحق سبحانه حيث يقول الإمام الغزالي:

(1) مفاتيح الغيب ج14، ص58- 315، وما بعدها ويراجع عقائد الأشاعرة ص145.

(2) الاقتصاد في الاعتقاد ص77، ويراجع فلسفة علم الكلام في الصفات ص172، وقد روى الحديث في صحيح مسلم رقم 537.

بعد أن ذكر ما تقدم من شبه "فالجواب عن الأول : أن هذا يضاهي قول القائل. إن لم يكن الله تعالى في الكعبة وهو بيته، فما بالنا نحجه ونزوره؟ وما بالنا نستقبله في الصلاة؟ وإن لم يكن في الأرض فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا على الأرض في السجود؟ وهذا : هذيان.

بل يقال قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة في الصلاة ملازمة الثبوت في جهة واحدة فإن ذلك لا محالة أقرب إلى الخشوع وحضور القلب من التردد على الجهات.

ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث إمكان الاستقبال خصص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم وشرفها بالإضافة إلى نفسه واستمال القلوب إليها بتشريفه ليثيب على استقبالها. فكذلك السماء قبلة الدعاء كما أن البيت قبلة الصلاة ، والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول في البيت والسماء . ثم في الإشارة بالدعاء إلى السماء سر لطيف يعز من ينتبه لأمثاله، وهو أن نجاة العبد وفوزه في الأخرة بأن يتواضع لله تعالى ويعتقد التعظيم لربه.

والتواضع والتعظيم عمل القلب وآلته العقل، والجوارح إنما استعملت لتطهير القلب وتزكيته، فإن القلب خلق خلقة يتأثر بالمواظبة على أعمال الجوارح كما خلقت الجوارح متأثره بمعتقدات القلوب، ولما كان المقصود أن يتواضع في نفسه بعقله وقلبه، وأن يعرف قدره ليعرف بخسته رتبته في الوجود بالنسبة لجلال الله تعالى وعلوه، وكان من أعظم الأدلة على خسته الموجبة لتواضعه أنه مخلوق من تراب كُلف أن يضع على التراب الذي هو أذل الأشياء وجهه الذي هو أعز الأعضاء؛ ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة في مماستها الأرض ، فيكون البدن متواضعا في جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه، وهو معانقة التراب الوضيع الخسيس، ويكون العقل متواضعا لربه بما يليق به وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عند الالتفات إلى ما خلق منه، فكذلك التعظيم لله تعالى وظيفة على القلب فيها نجاته، وذلك أيضا ينبغي أن تشترك فيه الجوارح وبالقدر الذي يمكنه أن تحمل الجوارح. وتعظيم القلب بالإشارة إلى علو الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد وتعظيم الجوارح بالإشارة إلى جهة العلو هو أعلى الجهات، وأرفعها في الاعتقادات فإن غاية تعظيم الجارحة

استعمالها في الجهات. حتى إن من المعتاد المفهوم في المحاورات أن يفصح الإنسان على علو رتبة غيره وعظيم ولايته فيقول أمره في السماء السابعة وهو إنما ينبه علو الرتبة، ولكن يستعير له علو المكان، وقد يشير برأسه إلى السماء في تعظيم من يريد من تعظيم أمره أن أمره في السماء أي في العلو، وتكون السماء عبارة عن العلو.

فانظر كف تلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقهم إلى تعظيم الله، وكيف جهل من قلت بصيرته ولم يلتفت إلا إلى ظواهر الجوارح والأجسام، وغفل عن أسرار القلوب واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهات، وظن أن الأصل ما يشار إليه بالجوارح، ولم يعرف أن المظنة الأولى لتعظيم القلب وأن تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان، وأن الجوارح في ذلك خدم وأتباع يخدمون القلب على الموافقة في التعظيم بقدر الممكن فيها.

ولا يمكن في الجوارح إلا الإشارة إلى الجهات، فهذا هو السر في رفع الوجوه إلى السماء عند قصد التعظيم " (1)

والواقع أن ما ذكره الغزالي من أحسن ما يقال في دفع هذه الشبهة، بل إن ما ذكره لدى تفهمه يدفع كثيرا مما اعترض به ابن تيمية على الفخر الرازي في نقض أساس التقديس(2).

وقد زاد الفخر الرازي في المطالب العالية في دفع الشبهة المتقدمة أن " أهل كل بلد يرفعون أيديهم إلى الجانب الذي هو فوقهم، فإن كان إله العالم كائنا في الموضع الذي هو فوق هذه البلدة، لزم أن يكون إله العالم كائنا لا فوق البلد الثانية، بل إما عن يمينها أو على يسارها، أو جهة أخرى، وحينئذ لا يلزم رفع الأيدي إلى السماء كون الإله فوق ذلك الموضع، وأما إن قلنا أن إله العالم كائن فوق جميع البلاد فهذا القول إنما يتم لو كان إله العالم كرة محيطة

(1) الاقتصاد في الاعتقاد ص777 وما بعدها وكذا نهاية الأقدام، ص112.

(2) أساس التقديس ص76، وتراجع الشبه في بيان تلبيس الجهمية ج2، 433.

بجميع الأرض وحينئذ يرجع حاصل هذا القول إلى أن إله العالم فلك من الأفلاك المحيطة بالأرض، ومعلوم أن العاقل لا يقول ذلك [1].

وزيادة على ما تقدم نقرر أن حديث الجارية له كثير من المعارضات فقد ورد في بعض الروايات عن سعيد بن زيد أن النبي ﷺ مد يده إليها، وأشار إليها مستفهما من في السماء قالت: الله" [2].

فلم يذكر لفظ (أين) في الحديث وخالف أيضا ابن جريج عن عطاء فذكر أن النبي سأل الجارية" أتشهدين أن لا إله إلا الله قالت. نعم، فلما فرغ قال: اعتق أو أمسك" [3].

وما رواه سعيد بن زيد وابن جريح له شواهد كثيرة، إذ روى ذلك الإمام مالك في الموطأ، والإمام أحمد في المسند والبيهقي في السنن الكبرى والذهبي في العلو ، وقال هذا حديث صحيح ، أخرجه ابن خزيمة في التوحيد وصحح إسناده ، كذلك ابن حبان في صحيحه ، كذلك أورده ابن كثير في تفسيره [4].

أما لفظ (أين الله) فقد ذكر له الذهبي من الشواهد والمعارضات ما جعله يحكم بضعفه واضطرابه [5].

والحاصل أن رواية هلال بن ميمونة التي ورد فيها "أين الله" مرجوحة من حيث السند، حيث خالفه فيها ابن جريج وسعيد بن زيد، ومع روايتهما من الشواهد الصحاح ما يؤكد ترجيح روايتهما.

(1) المطالب العالية ج2، ص47.

(2) العلو ص 120 وكذا مختصر العلو للألباني ص80.

(3) مصنف عبد الرازق ج9، ص175.

(4) الموطأ ج2، ص777، مسند الإمام أحمد ج3، ص451، التوحيد لابن خزيمة ص122، سنن البيهقي ج7، ص388، العلو للذهبي.

(5) العلو ص120-124.

ويقرر الإمام الغزالي " أن حكمه ﷺ على الجارية بالإيمان لما أشارت إلى السماء تبين به أيضا- سر رفع الأيدي إلى السماء-إذ ظهر أن لا سبيل للأخرس إلى تفهم علو المرتبة إلا بالإشارة إلى جهة العلو، وقد كان يظن بها أنها من عبدة الأوثان ومن يعتقد الله في بيت الأصنام، فاستنطقت عن معتقدها فعرفت بالإشارة إلى السماء أن معبودها ليس في بيوت الأصنام كما يعتقد هؤلاء "[1].

وفي ضوء ما تقدم يكون فهم قول الحق سبحانه ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ الملك 16. فقد بين الإمام الرازي أن هذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها؛ لأنه "كونه في السماء يقتضي كون السماء محيطة به من جميع الجوانب، فيكون أصغر منها، والسماء أصغر من العرش بكثيرن فيلزم أن يكون الله تعالى سبحانه شيئا حقيرا بالنسبة إلى العرش، وذلك باتفاق أهل الإسلام محال، ومن ثم وجب صرف هذه الآية عن ظاهرها ومن ثم وجب تأويلها على أي من المعاني التنزيهية كقولنا "أأمنتم من في السماء عذابه" إذ إن عادة الله تعالى جارية أن ينزل البلاء على من يكفر به من السماء، فالسماء موضع عذابه كما أنها موضع رحمته.

ويمكن أن تؤول على اعتبار أن العرب مقرين بوجود الإله لكنهم كانوا يعتقدون أنه في السماء على وفق قول المشبهة، فكأن الله تعالى قال لهم "أتأمنون من قد أقررتم أنه في السماء، واعترفتم له بالقدرة على ما يشاء أن يخسف بكم الأرض.

أو تؤول الآية على تقدير "أأمنتم من في السماء سلطانه وقدرته" [2] وكلها تأويلات صحيحة تليق بذات الله وتنزيهه.

موقف ابن تيمية من العلو والفوقية:-

(1) الاقتصاد في الاعتقاد، ص78، الشامل ص567، السيف الصقيل ص107.

(2) مفاتيح الغيب ج16، ص317-62.

مر بنا أن علماء الأشاعرة أولوا العلو والفوقية بالقدرة والقهر، فمنعوا بذلك علو المكان والفوقية الحسية قاصدين بهذا التمسك تنزيه الحق سبحانه عما لا يليق بذاته المقدسة، وبجانب هذا الموقف لم ينسوا التفويض فكان أحد أقوالهم في المسألة، بل هو المقدم عند الإمام الرازي كما سبق بيانه.

وإذا أتينا إلى ابن تيمية واستحضرنا في العقول موقفه من المجاز فإنه يعد من نافلة القول أن نقرر أنه فهم آيات العلو والفوقية وفق مفاهيم اللغة، ومن ثم حملها على ظواهرها التي تعارف عليها العوام ووقر في قلوبهم معانيها، من هذا المنطلق نستطيع أن نقف على مذهب ابن تيمية في المسالة من خلال النقاط التالية:

قول ابن تيمية بالعلو الحقيقي والفوقية الحقيقية:-

بعد أن رفض رحمه الله تأويل الاستواء وحمله على المجاز مصرا على تصوره وفق ظاهره اللغوي، نراه يرتب على ذلك أن علو الحق سبحانه وتعالى وفوقيته على خلقه إنما هو على سبيل الحقيقة، ويقيس ذلك على تقدم الحق سبحانه وتعالى على العالم بصورة حقيقية، فكذلك علو الله سبحانه وتعالى فوق العالم علو حقيقي.

يقول ابن تيمية "الباري سبحانه وتعالى فوق العالم فوقية حقيقية ليست فوقية الرتبة، كما أن التقدم على الشيء قد يقال إنه بمجرد الرتبة كما يكون بالمكان مثل تقدم العالم على الجاهل، فتقدم الله على العالم ليس بمجرد ذلك بل هو قبله حقيقة، فكذلك العلو على العالم قد يقال:إنه بمجرد الرتبة كما يقال: العالم فوق الجاهل، وعلو الله على العالم ليس بمجرد ذلك، بل هو عال عليه علوا حقيقيا، وهو العلو المعروف والتقدم المعروف"[1].

والواقع أن انعقاد الشبه بين الأمرين الذين ذكرهما ابن تيمية غير صحيح، إذ إن تقدم الحق سبحانه وتعالى على العالم تقدما حقيقيا يدل على تنزيهه بما يثبت له سبحانه طلاقة القدم، أما القول بعلو الله سبحانه وتعالى وفوقيته على العالم على نحو ما ذكر ابن تيمية ، فهذا ليس

(1) تلبيس الجهمية ج1، ص111، 433، ط الحكومة.

تنزيها وإنما هو تشبيه محض يثبت لله سبحانه وتعالى جهة وجودية حقيقية، كما يثبت له سبحانه وتعالى المكان ، وغير ذلك من معاني التجسيم والتشبيه.

أضف إلى ذلك أن ما ذكره ابن تيمية من تقدم الحق سبحانه وتعالى على العالم على سبيل الحقيقة يتعارض مع ما أجهد نفسه بإثباته حين قال بالقدم النوعي له.

ثم نرى ابن تيمية يصرح بأن إثبات العلو والفوقية على سبيل الحقيقة للباري سبحانه أمر واجب لذاته.

فيقول: "بل كون الله تعالى هو العلي الأعلى المتعالي فوق العالم أمر واجب، ونقيضه وهو كونه ليس فوق العالم ممتنع، فثبوت علوه بنفسه على العالم واجب، ونقيض هذا العلم ممتنع "[1].

ثم يقرن ابن تيمية ذلك بما صرح به "أن جهة الفوق، وغيرذلك هى جهة حقيقية ثابتةلازمة لله"[2].

ويستشهد ابن تيمية على ذلك بعدد من الآيات التي ورد فيها لفظ العلو والفوقية، ثم يعقب عليها بقوله: "فهذا وغيره يوجب أنه فوق العرش، وأنه بنفسه فوق عباده، والعرش على السماء... فهو على عرشه فوق السماء... فبين عروج الملائكة، ثم وصف وقت صعودها بالارتفاع صاعدة إليه... كقول القائل، اصعد إلى فلان في ليلة، أو يوم، وذلك أنه في العلو، وإن صعودك إليه في يوم، فإذا صعدوا إلى العرش فقد صعدوا إلى الله عز وجل.. من الأرض وعرجوا إلى الأمر بالعلو " [3].

---

(1) تلبيس الجهمية ج2، ص119، ص الحكومة.

(2) المرجع السابق وكذا الرسالة العرشية ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ج4، ص121، وما بعدها، ويراجع الفتاوى ج5، ص19، وكذا منهاج السنة ج1، ص264، وكذا الدمرية ص22، 23، ففي الصفحات المتقدم ذكرها نصوص صريحة على الفوقية الحقيقية والعلو الحقيقي للباري سبحانه بذاته.

(3) الجموية ص43، 465.

والعجيب أن ابن تيمية الذي أثبت العلو والفوقية الحقيقية للباري على العرش، نراه يضفي على المشهد تصويرا حسيا فيبين أن زنة العرش أثقل الأوزان، ويقارن بين وبين الفلك التاسع عند الفلاسفة، ثم نراه يتحدث عن قوائمه مقارنا بين اهتزازه، وبين حركة الفلك التاسع ثم يخضع الأمر للعمليات الحسابية، فيبين أن الجنة مائة درجة وما بين درجة والأخرى كما بين السماء والأرض، ثم إن الفردوس أعلاها، فكان العرش فوقه، والباري تعالى فوقه، ثم يقارن بين هذه الصورة وبين ملاصقة الفلك التاسع والثامن عند الفلاسفة منتهيا إلى أن العرش فوق الفردوس، وأن الله على عرشه فوق سماواته مثل القبة، وسماواته فوق أرضه وغير ذلك من التصويرات الحسية[1]التي تلزم ابن تيمية أن فوقية الله تعالى وعلوه إنما هو مكان يثبت به جهة وجودية تشتمل على أشياء حسية قد سبق الإشارة إليها، ومن ثم ينتهي ابن تيمية إلى أن الاستواء على الشيء ليس إلا للعرش، وأن الله يوصف بالعلو والفوقية الحقيقية "[2].

ومن ثم نرى ابن تيمية يحدثنا في موضع آخر ذكر فيه بعض الآيات القرآنية الموهمة للصعود والفوقية مثل قول الحق سبحانه ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾

مجريًا إياها على ظاهرها، نافيا عنها التأويل والمجاز، منتهيا من خلالها إلى إثبات ذاتية العلو وحقيقته لله سبحانه، فيقول: "إن القرآن والسنن المستفيضة المتواترة، وكلام السابقين والتبعين بل وسائر القرون الثلاثة مملوءة بما فيه إثبات العلو لله على عرشه بأنواع من الدلالات ووجوه من الصفات وأصناف من العبارات، فتارة يخبر أنه استوى على عرشه... وتارة يخبر بعروج الأشياء وصعودها وارتفاعها إليه... وتارة يخبر بنزولها من عنده، وتارة يخبر بأنه الأعلى والعلي، وتارة يخبر بأنه في السماء فيذكرها دون الأرض، ولم يعلق بذلك

(1) عرش الرحمن ضمن مجموعة من الرسائل ج4، 110، وما بعدها.
(2) الجموية ص67، وص523.

إلوهية أو غيرها... وتارة يجعل بعض الخلق عنده دون بعض ويخبر عمن عنده بالطاعة... فيثبت بذلك إثبات العلو لله بنفسه" (1).

ويرى ابن تيمية أن من خالف في حمل النصوص السابقة على حقيقتها فقد شاق الله ورسوله، واتبع غير سبيل المؤمنين، وكان مثواه جهنم وساءت مصيرا، ثم يبين أن من أول العلو بالمكانة فيما تقدم، أو قال بأن هذه النصوص أريد بها خلاف ما يفهمه الإنسان منها فقد خالف الكتاب والسنة وما عليه أئمة السلف، وأنى له ذلك وليس فيما تقدم قرائن تؤيد حملها على المجاز (2).

زعم ابن تيمية فطرية العلو والفوقية الحقيقية، والإجماع من البشر عليه:-

وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية :"هذا الرفع يستدل به من وجوه أحدها: أن العبد الباقي على فطرته يجد في قلبه أمرا ضروريا إذا دعى الله دعاء المضطر أنه يقصد بقلبه الله الذي هو عال وهو فوق.

الثاني: أنه يجد حركة عينه ويديه بالإشارة إلى فوق تتبع إشارة قلبه إلى فوق، وهو يجد ذلك أيضا ضرورة.

الثالث: أن الأمم المختلفة متفقة على ذلك من غير مواطأة.

الرابع: أنهم يقولون بألسنتهم: إنا نرفع أيدينا إلى الله ويخبرون عن أنفسهم أنهم يجدون في قلوبهم اضطرارا إلى قصد العلو، فالحجة تارة بما يجده الإنسان من العلم الضروري. وتارة بما يدل على العلم الضروري في حق الناس، وتارة بأن الناس لا يتفقون على ضلالة، فإنه إذا كان إجماع المسلمين وحدهم لا يكون إلا حقا، فإجماع جميع الخلق الذين منهم المسلمون أولى أن لا يكون إلا حقا" (3) .

---

(1) مجموعة الرسائل ج1، ص195.

(2) مجموعة الرسائل ج1، ص194 وما بعدها، ويراجع نصوص العلو والفوقية والجهة عند الاشاعرة، وما بها من قرائن أدت إلى وجوب صرفها عن معاني التجسيم والتشبيه.

(3) بيان تلبيس الجهمية ج2، ص448.

ويجاب على ذلك من عدة أوجه:

1- أن قصد القلب وحركته من جنس حركة الروح والنفس، فإذا ما عبرت الجوارح عن حركة القلب وقصده، فلا يدل ذلك على ثبوت الجهة الحسية ضرورة؛ لأن أصل التحرك القلبي لا يقتضيها، أما ما يجده الإنسان من العلم الضروري فإنه لا يستلزم الجهة، وإذا عبروا عن هذا القصد برفع الأيدي إلى الله، فلا يقتضي الجهة كما لم يقتض رفع الكتب إلى الرؤساء والسلاطين أنهم فوق المكاتب حقيقية.

2- من العجيب أن يدعي ابن تيمية الإجماع ليس بين المسلمين في حسب، وإنما من جميع الخلق في هذه المسألة والعجب هنا لأمرين:

أ- وجود الملحدين قديما وحديثا فهؤلاء حجدوا الإله أصلا فكيف ينعقد الإجماع من الخلق في وجودهم.

ب- أن ابن تيمية قد حكى الخلاف في هذه المسألة عند كثير من الصفاتية كما يعبر كالكلابية والأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء وأهل الحديث وغيرهم[1].فكيف ينعقد الإجماع مع مخالفة كل هؤلاء في المسالة من الأشاعرة، ومن وافقهم ممن تنزه عن الجمود والتجسيم من أهل الحديث ألا فليهنأ من لم يعبأ بمخالفة هؤلاء، وليفرح بموافقة الكرامية والمجسمة والهشامية والمغيرية والمقاتلية وغيرهم ممن انخدع بهم فجمد على النصوص، فلم يفهم منها إلا ظاهر الحس التشبيهي الموهم.

3- ولا ينتهي العجب من ابن تيمية في المسألة التي حكي الإجماع فيها من آحاد البشر- ولا أقول من آحاد المسلمين- فهل آحاد البشر يصدق عليهم شرط الإجتهاد الذي هو أحد أركان الإجماع؟!

(1) يراجع أقوال هؤلاء ليعرف التقاء ابن تيمية معهم في المسألة في الفرق بين الفرق ص47، 31، الفصل ج4، ص139، وما بعدها وكذا 115، التبصير في الدين ص66.

استشهاد ابن تيمية على إثبات الفوقية والعلو بمحاجة أبي جعفر الهمذاني للإمام الجويني:-

وهذه مسألة مرتبطة بما قبلها فعندما قرر ابن تيمية العلو المكاني والفوقية المكانية، زعم أن الفطرة مجبولة على الاعتراف لله بذلك.

وتبدو مظاهر هذه الفطرة في التوجه إلى الله بالدعاء والابتهال وشخوص الأبصار إلى السماء.

وزعم ابن تيمية أن هذا هو ما احتج به أبو جعفر الهمذاني على إمام الحرمين حتى جعله ينقطع عن الكلام والمناظرة .يقول ابن تيمية: إن الذين يرفعون أيديهم وأبصارهم وغير ذلك إلى السماء وقت الدعاء تقصد قلوبهم الرب الذي هو فوق، وتكون حركة جوارحهم بالإشارة إلى فوق تبعا لحركة قلوبهم إلى فوق، وهذا أمر يجدونه كلهم في قلوبهم وجدانا ضروريا إلا من غيرت فطرته باعتقاد يصرفه عن ذلك، وقد حكى محمد بن طاهر المقدسي عن الشيخ أبي جعفر الهمذاني أنه حضر مجلس أبي المعالي فذكر العرش وقال: "كان الله ولا عرش ونحو ذلك وقام إليه الشيخ أبو جعفر فقال: يا شيخ دعنا من ذكر العرش، وأخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا فإنه ما قال عارف قط "يا الله" إلا وجد في قلبه ضرورة لطلب العلو لا يلتفت يمنة ولا يسرة . قال: فضرب أبو المعالي على رأسه وقال: حيرني الهمذاني، فأخبر هذا الشيخ عن كل من عرف الله أنه يجد في قلبه حركة ضرورية إلى العلو إذا قال"يا الله"، وهذا يقتضي أنه في فطرتهم وخلقتهم العلم بأن الله فوق، وقصده والتوجه إلى فوق "(1).

وما ذكره ابن تيمية غير مسلم له لما يلي:

(1) سبق أن قصد القلب وما يتبعه من حركة الجوارح لا يقتضي الدلالة على الجهة الحسية، وقد أقر ابن تيمية بذلك حين جعل تحريك القلب من جنس تحريك الروح، وفرق بين هذه الحركة وحركة البدن وحركة الملائكة، موضحًا أن حركات الأرواح والقلوب وما

---

(1) تلبيس الجهمية ج2، 445، 446، وكذا مجموع الفتاوى ج1، ص167.

يعتريها من بغض إلى حب وسخط ورضا..إلخ ، هي جنس آخر غير جنس حركات البدن[1].

2- أن هذه الحكاية التي ذكرها محمد بن طاهر المقدسي يداخلنا الشك فيها، فقد ذهب كثير من العلماء إلى أنه ليس بالقوى، وأن له أوهاما كثيرة في تأليفه، كما أنه وصف بالتصحيف، وقال عنه ابن عساكر: جمع أطراف الكتب الستة فرأيته بخطه، وقد أخطأ فيها في مواضع خطأ فاحشا. وزاد الذهبي بأن له انحراف عن السنة غير مرضي[2].

4- أن ابن السبكي قد ذكر هذه الحكاية في طبقاته، وشكك في إسنادها ثم قال بعد ذلك: "يالله ويالمسلمين " ، أيقال للإمام أنه يتخبط عند سؤال سأله إياه هذا المحدث، وهو أستاذ المناظرين وعلم المتكلمين،

أو كان الإمام عاجزا على أن يقول له كذبت، فإن العارف لا يحدث نفسه بفوقية الجسمية، ولا يحدث بذلك إلا جاهلٌ يعتقد الجهة.

بل نقول: لا يقول عارف يا رباه إلا وقد غابت عنه الجهات، ولو كانت جهة فوق مطلوبة لما منع المصلى من النظر من النظر إليها، وشدد عليه في الوعيد عليها. وأما قوله صاح بالحيرة، وكان يقول: حيرني الهمذاني . فكذب ممن لا يستحي وليت شعري، أي شبهة أوردها وأي دليل اعترضه حتى يقول حيرني الهمذاني.

ثم أقول: إن كان الإمام متحيرا لا يدري ما يعتقد، فواها على أئمة المسلمين من سنة ثمان وسبعين وأربعمائة إلى اليوم فإن الأرض لم تخرج من لدن عهده أعرف منه بالله " [3].

(1) مجموع الفتاوى ج5، ص458- 459.

(2) ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي ج6، ص13، تحقيق علي محمد وآخرون، مطبعة دار الكتب العلمية بيروت.

(3) طبقات الشافعية ج5، ص190- 191.

4- كذلك يمكن أن نقول: ما أيسر أن يرد إمام الحرمين على الهمذاني بأن يقول : تلك فطرة صادقة هذبها الإسلام، أما إنها صادقة ففي دلالة هذا التوجه للعلو على انعتاق القلب من التوجه للأوثان القائمة بين يدي البشر من ناحية، ودلالته على الإحساس بعلو المكانة- لا المكان أو الجهة- من ناحية أخرى، ويمتنع أن يكون إحساسا بعلو الجهة أو المكان؛ لأنها حينئذ كان من الممكن أن يتحقق لها الاستجابة لهذا الإحساس لو أنها نظرت لموضع القدمين من حيث ما هو معروف عن وجود- ومن ثم العلو- أنه محيط بالكرة الأرضة من جميع الجهات. وأما أنه قد هذبها الإسلام كشأنه في كل الأمور الفطرية: يلتقي معها ليرتقي بها سموا وصفاء.

5- إنه من المشكوك فيه أن يكون التوجه الأعلى توجها فطريا، وإنما هو تعبير عن عادة متوارثة اجتماعيا بدليل وجود طائفة عريضة من الناس لا تفعل ذلك، ولكن تستغرق ذاتيا عند الدعاء[1]

موقف ابن تيمية من آيات العلو والفوقية:

استشهد ابن تيمية على إثبات العلو والفوقية وما يرتبط بها من جهة بقول الحق سبحانه ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾غافر (36—37). يقول ابن تيمية في تعليقه على هذه الآية: "والله تعالى قد أخبر عن فرعون أنه أنكر الصانع وقال ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ الشعراء 23. وطلب أن يصعد ليطلع إلى إله موسى، فلو لم يكن موسى أخبره أن إلهه فوق لم يقصد ذلك" .[2]

وهذا الكلام من ابن تيمية يلزم منه التجسيم فالصرح الذي أمر فرعون ببنائه شيء جسمي قصد به جهة وجودية حسية، فيلزم من ذلك أن ما يريد الوصول إليه بهذا الصرح

(1) الفرق الإسلامية ص471- 472.

(2) مجموعة الرسائل ج1، ص201.

الحسي إله مجسم محسوس موجود في جهة محسوسة، وهذا أمر واضح في كلام ابن تيمية حيث بين أنه هكذا فهم فرعون من موسى فطلب الصرح ليتطلع إلى إلهه.

وقد سبق رد الإمام الرازي على هذا الاستدلال مفصلا.

ونضيف إلى ذلك أنه هل يعني ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَـٰهَـٰمَـٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَـٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَـٰبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَـٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَـٰذِبًا﴾ لابد أن يكون موسى قد قال: الله ربي في السماء؟

أو لا يجوز أنه فهمه من أن رب موسى الذي يدعو له ليس في الأرض فيكون في السماء على قدر إدراكه؟

وانظر إلى ما قال فرعون لهامان "ابن لي صرحا" وهل أسباب السموات التي اعتقدها فرعون فوق العرش أو تحت السماء؟ وقوله ﴿وإني لأظنه كاذبا﴾ ليس حتما في أن يكون كاذبا في قوله إن الله فوق السموات" كما يدعي ابن تيمية[1]، بل هو كاذب في ادعائه أن يكون هناك إله في الأرض أو في السماء أو فوق السموات [2].

ثم يستشهد كذلك ابن تيمية بعدد من الآيات على إثبات الفوقية الحقيقية لله تعالى مثل قول الحق سبحانه ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ فاطر 10. وقوله ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ المعارج 4. وقوله سبحانه ﴿إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾ آل عمران 55. وقوله سبحانه ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ النساء 158.

يقول ابن تيمية في تعليقه على هذه الآيات: ".. وأما إن تضمن هذا الكلام أن الله ليس على العرش ولا فوق العالم فليصرح بذلك تصريحا بينا حتى يفهم المؤمنون قوله وكلامه ويعلموا

(1) مجموع الفتاوى ج5 ص 86-197.

(2) العقائد في فتاوى ابن تيمية للشيخ محمد السماحي ص24، نقلا عن بين الرازي وابن تيمية في مسالة الصفات ص426.

مقصوده ومرامه فإذا كشف للمسلمين حقيقة هذا القول، وأنه مضمونه أنه ليس فوق السموات رب ولا على العرش إله، وأن الملائكة لا تعرج إلى الله ولا تصعد إليه ولا تنزل من عنده، وأن عيسى لم يرفع إليه ومحمدا لم يعرج به إليه.. فحينئذ يتكشف للناس حقيقة هذا الكلام ويظهر الضوء من الظلام، ومن المعلوم أن قائل ذلك لا يجترئ أن يقوله في ملإٍ من المؤمنين، وإنما يقوله مَن إخوانه من المنافقين، الذين إذا اجتمعوا يتناجون وإذا تفرقوا يتهاجون، وهم وإن زعموا أنهم أهل المعرفة المحققين، فقد شابه من سبق من إخوانهم المنافقين، قال الله تعالى "وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا أنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينيهم قالوا إنا معكم..إلى قوله ويردهم في طغيانهم يعمهون" البقرة13-14" ، وقال تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ...... إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّآ إِحْسَٰنًا وَتَوْفِيقًا﴾ النساء 60-62.

ولا ريب أن كثيرا من هؤلاء قد لا يعلم أنه منافق بل يكون معه أصل الإيمان لكن يتلبس عليه أمر المنافقين حتى يصير لهم من السماعين، قال تعالى﴿ لَوْ خَرَجُوا۟ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا۟ خِلَٰلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ﴾ التوبة 47" [1] .

وهكذا جعل ابن تيمية من خالفه في إثبات العلو والفوقية الحقيقية، وقال بنفي الجهة عن الله تعالى من المنافقين الذين هم في الدرك الأسفل من النار، في حين أن المسألة التي يتحدث عنها من المسائل الموهمة للتشبيه، وفوق ذلك نقول: ما الجرم الذي ارتكبه من خالفه حتى يصفه بالكفر والنفاق، ليس له من جرم إلا أن تمسك بقول الله منزها ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ الشورى 11. ومن ثم وجدناه يحمل قول الحق سبحانه ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ

(1) مجموع الفتاوى ج5، ص27، وكذا مجموعة الرسائل ج1، ص194، وكذا شرح العقيدة الواسطية ص82.

ﱹٱلطَّيِّبُﱸ فاطر 10. على أنه ليس فيه ما يدل على أن الله تعالى في السماء أو على العرش فنهاية ما يتمسك به أنه يدل على علو يفهم منه الصعود.

وهيهات أن يكون الصعود في الكلام حقيقة مع أن المفهوم في الحقائق أن الصعود من صفات الأجسام، فليس المراد إلا القبول، ومع هذا لا حد ولا مكان[1]. ومن ثم فصعود الكلم الطيب كما يقول الإمام البيهقي أي إلى محل القبول والرضا، وكل ما اتصف بالقبول وصف بالرفعة والصعود[2]. وعلى هذا النحو اقتفى شراح البخاري الأثر حيث بينوا حين تعرضهم لقول الحق سبحانه ﱹتَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِﱸ المعارج 4. وقوله ﱹإِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُﱸ فاطر 10. أن غرض الإمام البخاري في هذا الباب الرد بالآية الأولى على المجسمة في تعلقهم بظاهر قوله تعالىﱹتَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِﱸ، وقد تقرر أن الله ليس بجسم فلا يحتاج إلى مكان يستقر فيه فقد كان ولا مكان. وإنما أضاف المعارج إليه إضافة تشريف.

أما الآية الثانية فرد لشبهتهم أيضا؛ لأن صعود الكلم إليه لا يقتضي كونه في جهة إذ الباري سبحانه لا تحويه جهة إذ كان موجودا ولا جهة، ووصف الكلم بالصعود إليه مجاز؛ لأن الكلم عرض، والعرض لا يصح أن ينتقل "[3].

وعلى هذا فالصعود معناه القبول والرضا، وهذا يؤيد ما ذهب إليه الإمام الرازي في المسالة من أنه "لابد من التأويل إذ إن صرف (إلى) في قوله سبحانه ﱹوَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُ ٱلۡأَمۡرُ كُلُّهُۥﱸ هود 123، ليس المراد منه المكان ،بل المراد منه انتهاء الأمور إليه، كقوله سبحانه ﱹوَإِلَيۡهِ

(1) ابن جهبل: الحقائق الجلية ص50، وكذا طبقات الشافعية ج5، ص188.
(2) الأسماء والصفات ص425.
(3) عمدة القاري ج25، 117-118.

يُرۡجَعُ ٱلۡأَمۡرُ كُلُّهُۥ﴾هود123، أو المراد الانتهاء إلى موضع العزة والكرامة كقوله سبحانه ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهۡدِينِ﴾ الصافات 99" [1].

أما قوله سبحانه ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ آل عمران 55. وغير ذلك من الآيات الكريمة ، فقد ذهب العلماء إلى أن الرفع هنا معناه الرفع إلى محل رضا الله ، وانفراد ملكه وحكمه، كذلك قول "بل رفعه الله إليه" ويقرر ابن جهبل أنه ليس في هذه الآيات مايدل على أن الله تعالى فوق العرش، ولعله- أي ابن تيمية اعتقد أن الرفع إنما يكون في العلو والجهة فإن كان كما خطر له فذاك لا يعقل إلا في الجسمية والحدية، وإن لم يقل بهما فلا حقيقة فيما استدل به، وإن قال بهما فلا حاجة إلى المغالطة، ولعله لم يسمع الرفع في المرتبة والتقريب في المكانة من استعمال العرب، والعرف ولا فلان رفع الله شأنه" [2]

(1) مفاتيح الغيب ج16، ص717.

(2) الحقائق الجلية ص52، استحالة المعية بالذات للشنقيطي ص314، طبقات الشافعية ج5، ص188.

استدلال ابن تيمية على العلو المكاني والفوقية المكانية من السنة:

يذهب ابن تيمية إلى إثبات العلو المكاني والفوقية المكانية لله سبحانه، ومنع إثبات هذا العلو وهذه الفوقية فإننا نرى ابن تيمية يضطرب في رأيه فتارة يقول بأنه سبحانه فوق العرش فوق السماء وتارة يقول هو في السماء، ويجعل في معنى على مع إفادتها الظرفية، ويستشهد على ذلك بعدد من الأحاديث النبوية، ولنقرأ ما يقوله ابن تيمية حينما يستشهد على ذلك بما أخرجه الدارمي بسنده عن عمران بن الحصين أن النبي ﷺ قال لأبيه "يا حصين كم تعبد اليوم إلها؟ قال سبعة، ستة في الأرض وواحدا في السماء، قال" فأيهم تعده لرغبتك ولرهبتك، قال: الذي في السماء " [(1)].

ثم يقول ابن تيمية مستشهدا بما ذكره الدارمي "فلم ينكر النبي على الكافر إذ عرف أن إله العالمين في السماء، كما قاله النبي فحصين الخزاعي في كفره يومئذ كان أعلم بالله الجليل الأجل من المريسي وأصحابه ممن ينتحلون الإسلام؛ إذ ميز بين الإله الخالق الذي في السماء وبين الآلهة والأصنام المخلوقة التي في الأرض، وقد اتفقت الكلمة بين المسلمين والكافرين أن الله في السماء وحده بذلك إلا المريسي الضال، وأصحابه حتى الصبيان الذين لم يبلغوا الحنث قد عرفوه بذلك "[(2)].

وهذا الكلام من ابن تيمية غير مسلم به لما يلي:-

1. أن ما استشهد به من خبر غير صحيح ففي إسناده شبيب بن شيبة، وقد قيل فيه صدوق يهم في الحديث، وقيل فيه أيضابأنه متروك. كما أن له سند آخر فيه عمران بن خالد بن طليق يرويه عن أبيه وقد قيل فيه بأنه ليس بالقوي . [(3)]

---

(1) مسند الروياني ج1، ص105، ونقض عثمان بن سعيد ج1، ص227.

(2) تلبيس الجهمية ج1، 427، ج2، مطبعة الحكومة، ص158، وكذا نقض عثمان بن سعيد ج1، ص227، اجتماع الجيوش ص51، الصواعق المرسلة ج4، ص1418.

(3) تهذيب التهذيب ج4 ص308، وميزان الاعتدال ج2 ص286.

2. إن سكوت النبي ﷺ إن حمل على الإقرار له، فقد أقره على جملة الخبر وهو محال لأنه ذكر الشرك الصريح. وغن لم يكن سكوته إقرارا فلا حجة فيه، ولا يمكن ان يخص سكوته بالإقرار على بعض الخبر دون بعض بحال.

3. لا نسلم ما ذكره من أن عمران علم أن إله العالمين في السماء كما قاله النبي ﷺ فأين هذا من كلام النبي ﷺ؟

4. إن مذهب ابن تيمية في العلو والفوقية لا يحتمل التوفيق بينه وبين هذا الخبر فمن عبد ستة في الأرض وواحدا في السماء كيف يكون قوله وواحدا في السماء دليلا على ما يذكره ابن تيمية.

5. لا نسلم أن المسلمين قد انعقد اتفاقهم على إثبات الحد بالمعنى الذي يذكره الدرامي، فالحق سبحانه منزه عن الحد إذ لو جاز عليه لكان مماثلا لسائر المحدودات والمتحيزات، ولجاز عليه الاحتياج والتركيب، وهذا لا يجوز بحق الباري سبحانه.

ثم نجد ابن تيمية يصر على المعنى المتقدم فيقول: "ليس في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ ، ولا عن أحد من سلف الأمة ولا عن الأئمة الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف أن الله ليس في السماء، ولا أنه ليس على العرش، ولا أنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه بالأصابع ونحوها، بل قد ثبت في الصحيح عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ لما خطب خطبته العظيمة يوم عرفات جعل يقول: "ألا هل بلغت فيقولون، نعم فيرفع أصبعه إلى السماء، ثم ينكبها إليهم فيقول: اللهم اشهد غير مرة" (1).

وهذا الحديث لا يشهد لعلو المكان، وإنما يشهد فوقية الرتبة وعلو المكانة، فماذا لو اشار النبي ﷺ إلى الأرض بدلا من السماء، ماذا كان يفهم منه جموع الحجيج؟ ولكن لما كان الحق سبحانه في غاية العلو في المكانة والرفعة أشار إلى السماء، فلو كانت هذه الإشارة حسية لكن المشار إليه جسما محسوسا، والله منزه عن ذلك.

(1) الحموية ص221، وكذا المنحة الإلهية ص51، والحديث مسلم رقم 1218.

والعجيب أن ابن تيمية وهو يصر بأن الله في السماء فيما تقدم من نصوص تراه يقول: "من توهم أن كون الله في السماء بمعنى أن السماء تحيطه وتحويه، فهو كاذب إن نقله عن غيره، وضال إن اعتقد في ربه، وما سمعنا أحد يفهم ذلك من اللفظ، ولا رأينا أحد نقله عن واحد.[1]

وأرى أن الذي يمنع من توهم كون الله في السماء بمعنى أن السماء تحيط به وتحتويه ليس هو أصل اللغة وحقيقة الوضع حيث ركن إلى ذلك ابن تيمية في فهم النصوص، وإنما الذي يمنع هو أن هذه الظرفية لا تتناسب مع كمالات الله تعالى، ومن هنا قال ابن جهبل متسائلا من الذي أردت – يقصد ابن تيمية – بذلك ؟ إن أردت أن هذا اللفظ لا يعطي هذا المعنى، فإياك أن تسأل عن هذا من هو عارف بكلام العرب، فإنه لا يصدقك في أن هذا لا يعطي هذا مع كون (في) بالظرفية، وأنها على حقيقتها في الجهة، وإن أردت أن العقول تأبى ذلك في حق الله تعالى، فلسنا نحن معك إلا في تقرير هذا ونفي كل مايوهم نقضا في حق الباري تعالى". [2]

ثم يتناقض ابن تيمية حينما يذكر ما أخرجه الإمام أحمد عن أبي هريرة _رضي الله عنه _ عن النبي _ﷺ_ أنه قال: ثم إن الميت تحضره الملائكة فإذا كان الرجل الصالح قالوا: اخرجي أيتها النفس الطيبة... إلى أن قال "حتى ينتهي بها إلى السماء التي فيها الله عز وجل" [3].

ثم يعلق ابن تيمية بقوله: "وقوله "فيها الله" بمنزلة قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ الملك 16. وبمنزلة ما ثبت في الصحيح أن النبي قال لجارية معاوية بن الحكم أين الله قالت في السماء قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله . قال: أعتقها فإنها مؤمنة.

وليس المراد بذلك أن السماء تحصر الرب، وتحويه كما تحوي الشمس والقمر وغيرهما فإن هذا لا يقوله مسلم ولا يعتقده عاقل، فقد قال سبحانه وتعالى: ﴿وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

---

(1) مجموع الفتاوى ج5، ص106.

(2) الحقائق الجلية ص81، طبقات الشافعية ص195- 196.

(3) مسند الإمام أحمد رقم 8754.

﴿وَٱلۡأَرۡضَۖ﴾ البقرة 255. والسموات في الكرسي كحلقة ملقاة في أرض فلاة، والكرسي في العرش كحلقة ملقاة في أرض فلاة، والرب سبحانه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من لامخلوقاته. وقال تعالى﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ﴾ طه 71. وليس المراد أنهم في جوف النحل[1].

ولابد من مراعاة:-

1. أن نذكر بأن الاستدلال بهذا الخبر على أنه فوق السموات لا بد فيه من التأويل الذي يسميه معنى الخبر؛ ليتجنب ما صبه على أهل التأويل من الذم والقدح.
2. لا نسلم أن هذا الخبر في الدلالة بمنزلة الآية الكريمة في الدلالة. فما تحمله الآية في أساليب العربية لا يحتمله لفظ الخبر. وحتى على استدلال ابن تيمية فإن تأويل (في) بمعنى (على) ساعد عليه التركيب في نحو ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ﴾ أما لفظ الخبر "حتى ينتهي بها إلى السماء التي فيها الله، فلا يقبل هذا التأويل، أو ما يسميه ابن تيمية بالمعنى؛ لأن المعنى الذي تفيده (في) بعد: ساح، وصلب، وتاه، لا يفيده في قولنا: حتى ينتهي بها إلى السماء التي فيها الله،ولهذا صرح بعضهم بتأويله ،فقال مرعي بن يوسف الحنبلي : "معنى قوله : إلى السماء التي فيها الله : أي أمره وحكمه، وهي في السماء السابعة التي عندها سدرة المنتهى إليها يصعد وينتهي ما يعرج به من الأرض، ومنها يهبط ما ينزل به منها"[2].

وذكر بعضهم ما يفيد المعنى الذي فر منه ابن تيمية من ذلك قول القصاص: "(ها هي الملائكة تصعد.. حتى تنتهي إلى السماء التي فيها الله تعالى حيث يليق به من منطلق العلو

(1) الفتاوى ج4، ص271.
(2) أقاويل الثقات ج12، ص118.

والعظمة"[1]. فقد جمع فيه لفظ (إلى) مع (في) و(حيث)، وظاهر أن ما قبله لفظ (في) في سياق الآية لا يقبله مع ما يفيد الظرفية والحيثية والانتهاء إلى المكان.

هذا إذا نظرنا في هذين القولين فقط، فكيف الحال إذا كان النظر فيه مع ما يذكر في أدلة العلو من قولهم "يا ساكن السماء" وقولهم "لا يحسبون للسماء ساكنا" وقولهم "اختار السماء العليا فسكنها، فهل يقبل كل ذلك ما سماه ابن تيمية معنى وهو تأويل؟

3. أنه لما كان هذا الخبر نصا في المعنى الذي احتمله ظاهر الكتاب، صار ذكره في أدلة العلو تقوية للظاهر، وهو من تفسير المتشابه بمحكم التشبيه.

تصريح ابن تيمية بالعلو المكاني والفوقية المكانية:

بالإضافة إلى ما تقدم استشهد ابن تيمية بعدد من الآثار على إثبات العلو المكاني والفوقية المكانية لله تعالى، من ذلك ما ينسب من شعر حسان بن ثابت وعبد الله رواحة.

يقول ابن تيمية: "لفظ المكان قد يراد به ما يكون الشيء فوقه محتاجا إليه، كما يكون الإنسان فوق السطح، ويراد به ما يكون الشيء فوقه من غير احتياج إليه مثل كون السماء فوق الجو، وكون الملائكة فوق الأرض والهواء، وكون الطير فوق الأرض. ومن هذا قول حسان بن ثابت رضي الله عنه تعالى:

تَعَالَى فَوْقَ العَرْشِ إِلَهًا... وَكَانَ مَكَانُ اللهِ أَعْلَى وَأَعْظَمَا

مع علم حسان وغيره من أصحاب رسول الله ﷺ أن الله غني عن كل ما سواه، وما سواه من عرش وغيره محتاج إليه، وهو لا يحتاج إلى شيء وقد أثبت له مكانا.

والسلف والصحابة بل النبي ﷺ كان يسمع مثل هذا ويقر به. كما انشده عبد الله بن رواحة رضي الله عنه:

وأَنَّ العَرْشَ فَوْقَ المَاءِ طَافَ... وَفَوْقَ العَرْشِ رَبُّ العَالَمِينَ

(1) إثبات علو الله للقصاص ج2، ص224.

في قصته المشهورة التي ذكرها غير واحد من العلماء لما وطئ سريته ورأته امرأته.. فأنشد هذه الأبيات فظنت أنه قرآن فسكتت وأخبر الرسول ﷺ فاستحسنها[1].

وزاد ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية الاستشهاد له بحديث لا يصح عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال "إن الشيطان قال: وعزتك يا رب لا أبرح أغوي عبادك ما دامت أرواحهم في أجسادهم فقال الرب تعالى وعزتي وجلالي وارتفاع مكاني لا أزال أغفر لهم ما استغفروني" [2].

ويمكن مناقشة هذا الكلام بما يلي:-

1- لا نسلم أن السلف أو الصحابة فضلا عن النبي ﷺ كان يسمع مثل هذا، ويقر عليه.

2- كذلك لا نسلم لابن تيمية أن حسان بن ثابت رضي الله عنه أثبت لله مكانا، ولا أن ابن رواحة رضي الله عنه أنشد هذه الأبيات، ولا أنه ﷺ استحسنها. وما رويت به من أسانيد لا يكاد يحتج بها في مسائل اللغة فضلا عن مسائل الاعتقاد، بل في إثبات ما يخالف الاعتقاد الثابت من نفي المكان بالبراهين القطيعة ما يدفعها.

3- وإذا أتينا إلى تتبع ما نسب إلى حسان بن ثابت رضي الله عنه من شعر فإن ابن تيمية قد أخطأ في نسبته إليه، والواقع أنه شعر منسوب إلى العباس بن مرداس، وقد روى ذلك عن عدي بن أرطأة في قصة له مع عمر بن عبد العزيز[3].

بل إن نسبة هذا الشعر إلى العباس بن مرداس وإنشاده ما نسب إلى حسان بن ثابت أمام رسول الله ﷺ فاعطاه حلة قطع بها لسانه، هذا الأثر كذلك فيه نظر ففي سنده الهيثم بن عدي وهو إخباري ضعيف. كما ذكر الإمام الذهبي أن في إسناده مجاهيل لا ترجمة لهم، كذلك

---

(1) منهاج السنة ج2، ص356.

(2) تلبيس الجهمية ج2، ص125، مطبعة الحكومة،والحديث أخرجه ابي يعلى في مسنده ج2، ص530، رقم 1399.

(3) إثبات العلو ص69.

في إسناده أحمد بن عبيد الله بن كادش، وهو من شيوخ ابن عساكر وقد أقر بوضع حديث وتاب وأناب وقيل في حقه كان مخلصا كذابا لا يحتج بمثله، وللأئمة فيه مقال " (1).

4- أما ما نسب إلى عبد الله بن رواحة مع جاريته فهذه القصة لم تنقل من وجه واحد صحيح، حتى قال الإمام الذهبي:" روى من وجوه مرسلة منها يحيى ين أيوب المصري حدثنا عمارة بن غزية عن قدامة بن محمد بن إبراهيم الحاطبي، فذكره فهو منقطع " (2).

ولله در العلامة الكوثري حين قال في شأنها : "وهذه قصة تذكر في كتب المحاضرات والمسامرات دون كتب الحديث المعتمدة، ولم ترد في كتب أهل الحديث بسند متصل ومن وجه واحد. وأما ما وقع في الاستيعاب من قول ابن عبد البر رويناه من وجوه صحاح فسهو واضح من الناسخ، وأصل الكلام من وجوه غير صحاح، فسقط لفظ غير فتتابعت النسخ على السهو، إذ لم يجد أهل الاستقصاء سندا واحدا يحتج بمثله في هذه القصة، بل كل ما عندهم في هذا الصدد أخبار منقطعة، وما يكون في عهد ابن البر مرويا بطرق صحيحة كيف لا يكون مرويا عن من بعده ولو بطريق واحد صحيح؟

وهذا يعين ما قلناه من سقوط لفظ (غير) في الكتاب، ولم يتمكن الذهبي بعد أن بذل جهده من ذكر سند واحد غير منقطع في القصة، وأفعال الصحابة كلها جد، وجل مقدار مثل هذا الصحابي عن أن يوهم صحابية أنه يتلو القرآن بإنشاده الشعر لها. وإيهام كون الشعر من القرآن الكريم ليس مما يقرأ عليه النبي. فمتن الخبر نفسه يدل على البطلان" (3).

5- إن ابن تيمية قد نص هنا على أن فوقية الله عز وجل مثلها مثل السماء فوق الجو، والملائكة فوق الأرض، والهواء والطير فوق الأرض. وكل هذه فوقيات حسية ونسب لا تثبت إلا بين الأجسام والحق سبحانه يتعالى عن الجسمية ولوازمها.

---

(1) الذهبي في العلو ج1، ص49، وكذا لسان الميزان لابن حجر ص218.

(2) العلو ج1، ص49.

(3) السيف الصقيل ص143.

وبجانب ذلك استدلال ابن تيمية على إثبات الفوقية الحسية بما روى عن ابن مسعود قال" بين السماء السابعة وبين الكرسي خمسمائة عام، وبين الكرسي إلى الماء خمسمائة عام، والعرش على الماء والله فوق العرش وهو يعلم ما أنتم عليه " (1).

وقد استشهد بهذا الأثر ابن تيمية لإثبات الفوقية والجهة لله تعالى مع ورود هذا الحديث بسند فيه نظر، ففي سنده عبد الرحمن بن عتبة قيل فيه: ثقة له أغاليط، وفي سنده كذلك أبو سعيد الأزدي قيل فيه :بأنه ضعيف الحديث مع عبادته وفضله، وقيل فيه: ضعفه يحيى وتركه أحمد وكان من المتعبدين المجابين الدعوة ولكنه ممن غفل عن صناعة الحديث وحفظه، فإذا حدث وهم وقلب الأسانيد، وهو لا يعلم حتى صار ممن لا يحتج به، وإن كان فاضلا. كذلك روى بسند فيه سنيد بن داود المصيصي ،قيل: فيه بأنه ضعيف كما ورد عن أبي داود وغيره(2). كذلك احتج ابن تيمية على ما ذهب إليه في المسالة بخبر ورد عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله، فإن ما بين كرسيه والسماء السابعة سبعة الآف نور، وهو فوق ذلك " (3).

ويرد على هذا الخبر ملاحظات عدة منها:

1- أنه ضعيف الإسناد فقد عزاه ابن القيم في اجتماع الجيوش(4). إلى عبد الله بن أحمد في كتابه السنة ، ولا وجود له في المطبوع.

كما أن مرويات عطاء بن السائب العمل فيها على ترك الاحتجاج بها إلا فيما روي عنه قبل اختلاطه كما حدد ذلك للحافظ بن حجر في التهذيب(5).

---

(1) العظمة لأبي الشيخ ج2، 688، رقم 279.

(2) تهذيب التهذيب ج6، ص211، ج2ن ص260 والمجروحين لابن حيان ج1، ص237 والمغني في الضعفاء ج1، ص286.

(3) أخرجه أبو الشيخ في العظمة ج1، ص212، ويراجع بيان تلبيس الجهمية ج2، ص420.

(4) اجتماع الجيوش ص65.

(5) تهذيب التهذيب ج7، ص206.

2- وإذا أخذنا هذا الخبر على ظاهره وفق مقتضيات اللغة كما هو مذهب ابن تيمية، فليخبرنا كيف يكون الجمع بين هذه الأخبار المختلفة في رواياتها، فتارة يروي أن الحق سبحانه فوق السماء، وتارة فوق العرش، وتارة فوق الكرسي، وفي الأثر الذي نحن بصدد الحديث عنه هو فوق سبعة آلاف نور. وكل ذلك احتج به ابن تيمية فكيف يكون الجمع بين هذه الظواهر الموهمة إذا ما حملناها على ما عرف منها وفق ظواهر اللغة، اللهم لا سبيل لذلك إلا إذا أثبت ابن تيمية للباري سبحانه حركة وتنقلا على سبيل الحقيقة تارة يكون به فوق العرش، وتارة يكون به فوق السماء، وتارة يكون به فوق الكرسي، وتارة يكون به فوق النور، وهذا بطبيعة الحال مما لا يليق بذات الله تعالى لذا وجب التأويل أو التفويض مع افتراض صحة الخبر.

كذلك نجد ابن تيمية يحتج بما روي عن إبراهيم بن الحكم عن أبيه عن عكرمة في قوله سبحانه: ﴿ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ ﴾ الأعراف 17. قال: "قال ابن عباس لم يستطع أن يقول من فوقهم، حيث علم أن الله من فوقهم "[1].

وهذا الخبر قد ذكره الحافظ الذهبي في كتابه العلو فقال" حديث إبراهيم بن الحكم أحد الضعفاء" [2]. وقال عنه الحافظ بن حجر ومن تابعه، ومن باب أولى لم يمنع ذلك فهم الآية الكريمة على ما يقتضيه اللسان العربي المبين.

ولنا أن نسأل ابن تيمية وغيره ممن رضي بهذا التعليل المذكور: قد علمنا أنه يأتيهم من جهاتهم الأربع ولا يأتيهم من جهة الفوق لما ذكرتم ولكن بقي جهة التحت فلماذا لا يأتيهم منها؟ وهذا السؤال لا يرد على من فهم من الآية تمثيل إتيان الشيطان بالوسوسة واجتهاد فيه بانقضاض العدو من الجهات الأربع التي ياتي منها العدو عادة.ويدل على تباعد المفهوم

(1) اعتقاد أهل السنة ج3، ص397، وقد احتج به ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ج2، ص120.
(2) العلو ج1، ص110.

الحسي أن هذا التمثيل امتداد لما لا يخفي فيه ترك ظاهره وهو قوله تعالى﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ الأعراف 16[1]

استشهاد ابن تيمية بشعر أمية بن أبي الصلت وبالعهد الجديد على إثبات الفوقية:

كذلك استشهد ابن تيمية على إثبات الفوقية لله تعالى بما ذكره أمية بن أبي الصلت

مَجِّدُوا اللَّهَ فَهُوَ لِلْمَجْدِ أَهْلٌ ** رَبُّنَا فِي السَّماءِ أَمْسَى كَبِيرَا

بِالْبِنَاءِ الْأَعْلَى الَّذِي سَبَقَ النَّاسَ ** وَسَوَّى فَوْقَ السَّماءِ سَرِيرَا

فثبت عنه ﷺ أنه كان يستنشد الشريد بن السويد الثقفي شعر أمية بن أبي الصلت، وهو يقول: هيه هيه [2]

وينقل ابن تيمية عن ابن قتيبة الاحتجاج بما ورد في الإنجيل حول هذه المسالة فيقول: "وفي الإنجيل الصحيح أن المسيح عليه السلام قال: لا تحلفوا بالسماء فإنها كرسي الله تعالى، وقال للحواريين: إن أنتم غفرتم للناس فإن ربكم الذي في السماء يغفر لكم ظلمكم.[3]

وهذا الكلام من ابن تيمية غير مسلم له لما يلي:

1- أن ما ذكر نسبته من شعر لأمية بن أبي الصلت واستماع النبي ﷺ له لا يعرف له في كتب الحديث إسناد، بل إن الإمام الذهبي عزاه إلى الهيثم بن عدي وقال: هو إخباري ضعيف [4]، بل إن ابن الجوزي عندما ترجم له في الضعفاء والمتروكين قال: "الهيثم" بن عدي أصله كوفي يروي عن شعبة قال: يحيى كان يكذب ليس بثقة، وقال: علي: لا أرضاه في شيء، وقال السعدي: ساقط قد كشف قناعه، وقال أبو داود: كذاب . وقال النسائي والرازي والأزدي: متروك الحديث" [5].

---

(1) الكشاف ج1، ص542.

(2) الاستغاثة في الرد على البكري ج2، ص455.

(3) مجموع الفتاوى ص145، 406، وكذا تأويل مختلف الحديث ص273، اجتماع الجيوش ص199.

(4) العلو ج1، ص49.

(5) الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي ج3، ص179.

2- أن ابن تيمية عندما موه على مذهبه وأول "في" بمعنى "على" ليصرفها عن الظرفية بغير قرينة، أتى هنا ليستشهد بهذين النصين، وهما لا يسعفانه في الاستشهاد على ما موه به على حقيقة مذهبه، فتأويل كونه في السماء لا يقبل الاستشهاد بهذين النصين، مما يجعلنا نقول: إن تأويله لكون الله في السماء، والقول بالجهة العدمية على ما سيأتي وغير ذلك لا يعبر عن حقيقة مذهبه، وإنما يلجأ إليه في المناظرة. وإلا فكيف يمكن أن ندعي أن النصارى فهموا نظريته في العلو وتأويل كونه في السماء حتى إذا قال أحدهم: ذلك قولا جعلنا قوله دالا على ما دل عليه قول الله تبارك وتعالى.

ويبدو أن ابن تيمية ومن تابعه قد استروح النقل، فلم يقف عند نقل الحسن والضعيف، ولم يشبعوا من توالف مرويات بعض المحدثين فاستزادوا من كتب الإخباريين والقصاص والمؤرخين والعهد الجديد، وهذا يؤكد ما نبهنا عليه مرارا من ابن تيمية يأخذه لدد الجدال، فيركب متن كل شيء مباح، وغير مباح توصلا لنصرة رأيه ومذهبه.

استشهاد ابن تيمية بحديث الأوعال:

يستشهد ابن تيمية على إثبات الفوقية والعلو لله تعالى بحديث الأوعال، والذي روي عن سماك بن حرب عن عبد الله بن عميرة عن الأحنف بن قيس عن العباس بن عبد المطلب عن النبي ﷺ أنه قال: هل تدرون بعد ما بين السماء والأرض؟ فقالوا لا، فقال: "إن بعد ما بينهما... ثم السماء فوقها كذلك ثم فوق السابعة بحر... ثم فوق ذلك ثمانية أوعال بين أظلافهم وركبهم مثل ما بين سماء إلى سماء، ثم الله تبارك وتعالى فوق ذلك[(1)]. يقول ابن تيمية "وهذا الحديث مع أنه رواه أهل السنن، فهو مروي من طريقين مشهورين، فالقدح في أحدهما لا يقدح في الآخر [(2)].

وما استشهد به ابن تيمية هنا نقول فيه:

(1) سنن الترمذي ج5، ص424 رقم332، وقال هذا حديث حسن غريب.

(2) مجموع الفتاوى ج3، ص192.

1- إن هذا الحديث ذكر فوقيات حسية عدة مرتبا بعضها فوق بعض، فعلى أي يمكن أن نفسر فوقية الله بعد ذلك؟!

2- يذكر ابن عبد البر في التمهيد أنه "لم يعلم في هذا الباب حديثا مرفوعا إلا حديث عبد الله بن عميرة، وهو حديث مشهور بهذ الإسناد رواه عن سماك جماعة[1]. على اختلاف في رفعه كما أشار الترمذي، حيث روى الوليد بن أبي ثور عن سماك نحوه ورفعه، وروى شريك عن سماك بعض هذا الحديث وأوقفه ولم يرفعه. ومن ثم أعله بذلك الاختلاف ابن الجوزي[2]. وهذا الحديث إسناده ضعيف في كل أحواله؛ لأن سماك بن حرب قيل فيه: صدوق تغير بأخرة، وعبد الله بن عميرة مجهول لم يرو عنه إلا سماك[3]

3- من العجيب في هذا الحديث أن ابن القيم مع هذا الضعف البين في السند حاول أن يدافع عن تضعيفه، وبذل وسعه في الحديث عن إسناده قبل سماك[4]. ومع هذا لم يأت بشيء؛ لأنه كما يقول العلامة الكوثري في مقالاته "الطرق تعددت بعد سماك رواه عنه الوليد بن ثور، وعمرو بن ثابت، وعروة بن أبي قيس، وشريك وإبراهيم بن طهمان، وشعيبب بن خالد إلا أن الأول منكر الحديث، والثاني والثالث عنده مناكير، والرابع مختلف فيه والخامس ينفرد عن الثقات بأشياء معضلات، والسادس انفرد عنه يحيى بن العلاء الكذاب" [5]. ثم يجيب العلامة الكوثري عن تحسين الترمذي له بقوله "وتحسين الترمذي باعتباره أنه مروي عن سماك بطرق، لا بمعنى أنه محتج به حيث قال: حسن غريب، ثم ذكر وقفه عن شريك عن سماك فتكون في رفعه علة أيضا. ويحيى بن العلاء في مسند عبد الرازق متروك، وهكذا تكون

(1) التمهيد ج7، ص139، عقائد الأشاعرة ص27، التجسيم في الفكر الإسلامي ص393.

(2) العلل المتناهية ج1، ص24.

(3) تهذيب التهذيب ج4، ص23، المنفردات والوحدان للإمام مسلم ص144، ط بيروت، الضعفاء للعقيلي ج2، 284.

(4) حاشية ابن القيم على سنن أبي داوود ج13، ص5، ط بيروت.

(5) مقالات الكوثري ص311، وكذا العلل المتناهية ج1 ص 24.

حجج الناظم في السنة لا يبالي أن يكون الحديث من المفاريد، أو أن يكون فيه منكر أو مجهول أو انقطاع، وقال ابن العربي في العارضة عن حديث الأوعال هذا وروي غير ذلك، ولم يصح شيء منه، وإنما هي أمور تلفقت من أهل الكتاب ليس لها أصل في الصحة" [1]..

إن الأمر الطبعي إذا وقف منصف على حديث بهذ النحو في سنده ومتنه أن يرده مرضاة لربه وابتغاء تنزيهه، ولكننا نجد من المعاصرين من يغرر بنقل تصحيح ابن القيم لهذا الخبر كما فعل محقق كتاب العرش للذهبي[2].

بل إن ابن القيم ذاته يتهم من نقد الحديث بالتجهم فقال في أحد رواته عن سماك وما أحدثه من الاضطراب في رفعه مرة ووقفه أخرى "فأي ذنب للوليد في هذا وإنما ذنب روايته ما يخالف قول الجهمية، وهي علته المؤثرة عند القوم[3].

فهل يستحق من احتاط وتحرى الصحيح في تنزيه ربه أن يتهم بالتجهم. بل إننا نجد من أتباع ابن تيمية من يعترف بضعفه ونكارة متنه، ومع ذلك يصر على الاحتجاج به، فيقول: وحديث الأوعال هذا مع ما فيه من الغرابة وما في إسناده من مقال، إلا أنه فيه من الدلالة على علو الله ما يوافق ما جاءت به الآيات القرآنية، والأحايث الصحيحة" [4].

والبلية في هذا النص المتقدم أن دعوى موافقة هذا الحديث للقرآن والسنة تؤدي إلى إرجاع متشابه الكتاب إلى محكم التجسيم، فلا يخفى كما تقدم أن الفوقية في هذا الخبر فوقية حسية حقيقية هي من لوازم الأجسام، فأين هذا من قول الحق سبحانه ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ﴾ الأعراف 127. وغير ذلك من الآيات والأحاديث الصحيحة[5].

(1) السيف الصقيل ص140.

(2) كتاب العرش بتحقيق د. محمد بن خليفة ج1ن ص287.

(3) حاشية ابن القيم على سنن أبي داود ج13، ص5.

(4) يراجع تحقيق كتاب العرش لابن أبي شيبة ص243.

(5) التجسيم في الفكر الإسلامي ص394.

بل إننا نجد آخرين ممن تابعوا ابن تيمية وتلميذه يتنطعون فيحكي أحدهم إجماع السلف على نقله ملزما إياهم باعتقاده فقال: "فهذا وما أشبهه مما أجمع السلف على نقله وقبوله ولم يتعرضوا لرده ولا تأويله ولا تشبيهه ولا تمثيله" (1)، وتلك بلية أخرى فمن يجهل أن السلف إن صح أنهم سكتوا عن خبر رووه فإنه لا يدل على صحته عندهم أصلا؛ لأن السلف كانوا يعتقدون براءة ذمتهم من عهدة الخبر الباطل إذا ذكروه بسنده يقول الحافظ ابن حجر: "أكثر المحدثين في الأعصار الماضية من سنة مائتين، وهلم جرا إذا ساقوا الحديث بإسناده اعتقدوا أنهم برئوا من عهدته" (2). أضف إلى ذلك أن لازم هذا القول وجوب الاعتقاد بكل خبر رواه السلف، ولم يبينوا ضعفه، وهذا لا يلتزم به أحد.

الأمور التي رتبها ابن تيمية على إثبات العلو والفوقية والجهة:

بعد أن ذكر ابن تيمية ما توهمه براهين على ما ذهب إليه في العلو والفوقية خلص رأيه إلى عدد من الأمور منها:-

1- اشتراط الجهة في رؤية الله تعالى، يقول ابن تيمية "أما إثبات رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة، فهو قول سلف الأمة وأئمتها وجماهير المسلمين من أهل المذاهب الأربعة وغيرها، وجمهور القائلين بالرؤية يقولون: يرى عيانا مواجهة كما هو المعروف بالعقل" (3). ويقول في موضع آخر "إن كون الرؤية مستلزمة لأن يكون الله بجهة من الرائي أمر مثبت بالنصوص المتواترة، ومن المعلوم أنه إذا كانت رؤيته مثل رؤية الشمس والقمر وجب أن يرى في جهة من الرائي كما أن رؤية الشمس والقمر كذلك"(4).

وهذا الكلام من ابن تيمية تشبيه صريح من حيث الكيف، والمعلوم أن الرسول ﷺ عندما قال" فهل تمارون في رؤية القمر ليس دونه سحاب، قالوا: لا يا رسول الله قال فإنكم

(1) التعليقات على متن لمعة الاعتقاد ص8.

(2) لسان الميزان ج3، ص74.

(3) بيان تلبيس الجهمية ج2، ص75.

(4) المرجع السابق ج2، ص409، 411.

ترونه كذلك[1]" هذا الكلام من النبي ﷺ إنما شبه الرؤية بالرؤية، ولم يشبه كيفية الرؤية بكيفية الرؤية، فالصحابة رضوان الله عليهم سألوه عليه السلام "هل نرى ربنا"؟ ولم يقولوا له كيف نرى ربنا؟" وكلمة (هل) إنما يسأل بها عن أصل النسبة هل تقع أو لا، ولا يسأل بها عن كيفية النسبة، ومن ثم فإجابة النبي ﷺ لهم إنما كانت بحسب ما سألوه عنه وكأنه قال لهم كما تقطعون برؤية الشمس والقمر، فإنكم سترونه قطعا. فالنبي ﷺ إنما شبه الرؤية بالرؤية من حيث عدم حصول الشك والتردد فيهما لا من حيث الجهة وبهذا يندفع كل ما قاله ابن تيمية من ادعاء استلزام الرؤية بالجهة[2].

2- إحاطة الله بذاته للعالم يقول ابن تيمية "ليس للعالم إلا جهتان وهى العلو والسفل، فأما العلو فإنه مختص بالله تعالى، وأما أسفل سافلين فذلك سجين والله تعالى يجوز أن يكون مباينا للعالم من جميع جهاته؛ لأن جميع جهاته هي العلو ليس له جهة أخرى " [3].

ويفهم من ذلك أن الله في جهة الفوق من العالم أي أنه محيط بالعالم، والعالم عند ابن تيمية كالكرة، وكل ما هو في جهة المحيط فهو في جهة الفوق بالنسبة للعالم، فيكون الله تعالى محيطا بالعالم فيكون فوقه من جميع الجهات، وعلى هذا فإذا كانت جميع الجهات علو، والله في جهة العلو فالله على هذا محيط بذاته بالعالم، ويلزم من ذلك كون العالم داخل الله.

3- فوقية الله وعلوه فوق عرشه فوقية تجسيمية.

يقول ابن تيمية مخاطبا الفخر الرازي: "قد ذكرت أن مستند هذا الألف هو اعتقاد الدعاة أن الحي العليم القادر لا يكون إلا جسما، ومعلوم أن هذا بلفظه قول طوائف كثيرة من أهل الكلام من الشيعة والكرامية وغيرهم، وأما بمعناه: فالمؤسس وغيره يقول: إن هذا قول من قال:إن الله فوق العرش أو انه يشار إليه بالأيدي والدعاء هو قول سلف الأمة وأئمتها

---

(1) أخرجه البخاري عن أبي هريرة رقم 6653 باب الصراط جسر جهنم.

(2) الكاشف الصغير ص228.

(3) المرجع السابق ج2، ص386.

وعامتها، وإذا كان هؤلاء كلهم يقولون بالمعنى الذي سميته تجسيما لم يضر القول بذلك ولم يجز رده إلا بحجة وأنت لم تذكر في جواب هذه الحجة ما يصلح أن يكون جوابا، وقد قدمنا أن الإشارة إلى الله في الدعاء إن استلزم اعتقاد الداعي أن الله جسم فقد ثبت أن هذا من قوله حجة، وإلا بطلت حكايته. وأما هنا فإن كون الحي القادر لا يكون إلا بائنا عن غيره بالجهة له حد يتميز به عن غيره وهو معنى كونه جسما عنده، وهذا المعنى مما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها وإن تنوعت ألفاظهم فيه فكلها متوافقة متطابقة. وبالجملة فلا يمكنه أن ينازع أن هذا قول خلق كثير من أهل الحديث والفقه والتصوف والكلام، فلابد من دليل إبطاله. فإن دليل إبطاله ما ذكره –أي الرازي– من نفي كون الله جسما قيل: قدمنا ما يتبين معه فساد تلك الأدلة" (1).

ثم ينتهي ابن تيمية إلى القول بأن "طلب اعتقاد نفي الجهة والحيز عن الله.. اعتقاد حرام باطل بإجماع المسلمين وأن فعل ذلك من أفعال الأئمة المضلين، وأنه أمر للناس أن يقولوا على الله ما لا يعلمون" (2).

والجواب:

1) أن نكشف عن الإجمال الذي يعتمده، فنقول المؤسس وفرقته يقولون: التجسيم يلزم من قال: إن الله فوق العرش فوقية حقيقية أو حسية، أو أثبت أنه يشار إليه بالأيدي على أنه موجود في منتهى الإشارة الحسية. ومعلوم أن القول بكون الله قاهرا فوق عباده، وأن رفع الأيدي عند الدعاء لا يستلزم التجسيم، والأول لا يمكن أن ينقل فيه حرفا عن سلف الأمة وأئمتها وعامتها، فليس فيهم واحد يقول بالمعنى الذي يسميه الفخر الرازي تجسيما.

(1) تلبيس الجهمية ج2، 494- 495، وكذا ج2، ص109، 110، وكذا ج1، ص547- 548 -600-119.
(2) الفتاوى ج5، ص20.

2) أن رفع الأيدي في الدعاء ليس هو الذي يستلزم اعتقاد التجسيم، بل اعتقاد أن هذا الرفع إشارة حسية إلى موجود في منتهى هذه الإشارة هو الذي يستلزمه. فلا يكون له مستمسك في اتفاق جميع المسلمين على رفع الأيدي في الدعاء.

3) هذا النص صريح في إثبات التجسيم وعزوه إلى السلف، وفيه افتراء على الله وعلى السلف والأئمة، لما زعم اتفاقهم على إثبات حد للباري سبحانه يتميز به عن غيره، وهو معنى كونه جسما عند المتكلمين كما ذكر ابن تيمية ، وليته ينقل لنا عن السلف ما ألزمهم به من إثبات معنى الجسم لنعلم أن هذه الألفاظ مع تنوعها كيف توافقت وتطابقت على إثبات معنى التجسيم، وبالجملة لا يمكنه أن ينقله عن واحد من السلف أو الأئمة، ولابد من دليل يثبت به هذه الفرية عليهم، فإن ظفر بنقل عبارة ساء فهمه لها فقواطع تنزيه الباري سبحانه عن الجسمية ولوازمها تبطل كل فهم ونقل يعارضها.

قول ابن تيمية بالتحتية التقديرية:

إذا كان ابن تيمية قد أجهد نفسه في إثبات ما زعمه أن الحق سبحانه في جهة الفوق والعلو المكاني فإننا نراه مع ذلك يثبت التحتية لله سبحانه، بيد أنه يسميها التحتية التقديرية، ويحتج لذلك بما أخرجه الترمذي بسنده عن الحسن البصري عن أبي هريرة قال: "بينما نبي الله ﷺ جالس وأصحابه، إذا أتى عليهم سحاب فقال النبي ﷺ هل تدرون ما هذا؟ فقالوا: الله ورسوله أعلم قال: هذا العنان، هذه زوايا الأرض يسوقه الله تبارك وتعالى إلى قوم لا يشكرونه ولا يدعونه. ثم قال: هل تدرون ما الذي تحتكم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: فإنها الأرض ثم قال: هل تدرون ما الذي تحت الأرض؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال : فإن تحتها الأرض الأخرى بينهما مسيرة خمسمائة سنة حتى عد سبع أرضين بين كل أرضين مسيرة خمسمائة سنة ثم قال: والذي نفسي محمد بيده لو أنكم دليتم رجلا بحبل إلى الأرض السفلى

لهبط على الله. وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه فإن الحسن لم يسمع من أبي هريرة".[1]

والعجيب أن ابن تيمية بدلا من أن يرد الحديث لضعفه سندا وإخلاله بالتنزيه متنا، يبحث عما يشد من أزره فيقول: "ولكن يقويه حديث أبي ذر المرفوع [2]. وحديث أبي ذر أسوأ حالا مما تقدم من خبر عن أبي هريرة فقد روى الأعمش عن أبي نصر عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ "ما بين السماء والأرض مسيرة خمسمائة عام وما بين السماء التي تليها مسيرة خمسمائة عام، كذلك إلى السابعة والأرض مثل ذلك، وما بين السماء السابعة إلى العرش مثل جميع ذلك، ولو حفرتم لصاحبكم فيها لوجدتموه" [3]. وهذا الحديث قد أعله ابن الجوزي قائلا هذا حديث منكر وفي سنده الأعمش كان يروي عن الضعفاء والمدلسين، وزاد الذهبي على علله علة أخرى فقال": أبو نصر عن أبي ذر لا يدري من هو روى عنه الأعمش لو دليتم صاحبكم بحبل لهبط " [4].

والأعجب مما تقدم أن ابن تيمية قد أتى في فهم هذا الحديث بما لم يسبق إليه حيث أخذ يفسره بأن العبد يقصده من تلك الجهة كان سبحانه يسمع كلامه، وإذا قدر أن الدافع أقوى كان صاعدا به إلى الفلك من تلك الناحية وصعد به إلى الله، وإنما يسمى هبوطا باعتبار ما في أذهان المخاطبين أن ما يحاذي أرجلهم يكون هابطا، ويسمى هبوطا مع تسمية إهباطه إدلاء وهو إنما يكون إدلاء حقيقيا إلى المركز، ومن هناك إنما يكون مد للحبل والدلو لا إدلاء له.. وهو يكون إدلاء وهبوطا إذا قدر أن السموات تحت الأرض، وفائدة هذا التقدير بيان الإحاطة والعلو من كل جانب... ولا يتصور أن يهبط على الله شيء، لكن الله قادر على أن

---

(1) مجموع الفتاوى ج2، ص71، وقد روى الحديث الترمذي في سننه ج5 ص403، رقم 3298، وابن ابي عاصم في السنة ج1، ص524، رقم 578، والبيهقي في الأسماء والصفات ص506.

(2) الفتاوى ج6، 571.

(3) أخرجه أبو الشيخ في العظمة ج2، ص557 (119).

(4) العلل المتناهية ج1، ص26، وكذا ميزان الاعتدال ج7، ص434.

يخرق من هنا إلى هناك بحبل... كما لو خرق بحبل من القطب إلى القطب أو من مشرق الشمس إلى مغربها، وقدرنا أن الحبل مر في وسط الأرض فإن الله قادر على ذلك كله، ولا فرق بالنسبة إليه على هذا التقدير من أن يخرق من جانب اليمين منها إلى جانب اليسار، أو من جهة أمامنا إلى جهة خلفنا أو من جهة رؤوسنا أو من جهة أرجلنا إذا مر الحبل بالأرض فعلى كل تقدير قد خرق بالحبل من جانب المحيط إلى جانبه الآخر مع خرق المركز. وبتقدير إحاطة قبضته بالسموات والأرض فالحبل إن قدر أنه خرق به العالم وصل إليه[1].

ولا يحتاج هذا الكلام الخرف إلى تعليق سوى أن نقول: أين في كتاب الله أو سنة رسول الله صلى الله عليه أو في أقوال أحد من أئمة السلف وأهل الحديث وغيرهم ممن تزعم الاقتداء بهم ما يدل من قريب أو بعيد على قول هذا.

كذلك نقول لابن تيمية إذا كان ثمة حديث ضعيف يثبت لله ما لا يليق بذاته فهل نرده أم نبحث له عن شواهد تقوي معناه؟

وإذا كان ابن تيمية قد حمل التحتية على التقدير مؤولا إياها فلماذا لم يجنح إلى التأويل في العلو والفوقية المكانية الجهة الحسية؟ فإذا قال: بأن الأدلة في التحتية قد منعت الظاهر لذا لجأ إلى التقدير قلنا له فكذا الحال في العلو والفوقية المكانية.

والعجيب أن ابن تيمية يستخدم في التحتية لفظ التقدير، في حين أنه لم يفسرها بما يفيد الحقيقة ففيها حبل متدل ومركز ومكان وحركة من مكان إلى مكان وهبوط، فكيف يقول بالتقدير في وسط هذا الركام التشبيهي الحسي.؟

الجهة بين الوجودية والعدمية عند ابن تيمية:

أثبت ابن تيمية للحق سبحانه الفوقية والعلو الحقيقي فوق العرش، ومع هذا فإنه يرى بأن ما يلزم هذه الفوقية من الجهة والحيز ممتنع إذا أريد به أمر وجودي، إذ لا موجود غير الخالق والمخلوق، والله لا يحيط به شيء من المخلوقات، فهو ليس في جهة بهذا المعنى، وإن

(1) الفتاوى ج2، ص572- 573.

أريد به أمر عدمي وهو ما فوق العالم فليس هناك إلا الله، فإذا قيل: إنه في جهة كان معنى الكلام أنه هناك فوق العالم حيث انتهت المخلوقات فهو فوق الجميع عال عليهم[1].

ومن ثم يقول ابن تيمية "كذلك الكلام في لفظ الجهة، فإن مسمى لفظ الجهة يراد به أمر وجودي كالفلك الأعلى، ويراد به أمر عدمي كما وراء العالم، فإذا أريد الثاني أمكن أن يقال: كل جسم في جهة، وإذا أريد الأول امتنع أن يكون كل جسم في جسم آخر، فمن قال: الباري: في جهة وأراد بالجهة أمرا موجودا فكل ما سواه مخلوق له في جهة، بهذ التفسير مخطئ، وإن أراد بالجهة أمرا عديما، وهو فوق العالم وقال: إن الله فوق العالم فقد أصاب" [2].

ويلاحظ على ما ذكره ابن تيمية ما يلي:-

1- أنه قد تأثر إلى حد ما بابن رشد الذي صرح بإثبات الجهة وفرق بينها وبين المكان، فمال إلى إثبات الأولى ونفى الثانية.

وقد انتقد الدكتور قاسم موقفه من إثبات الجهة مبينا أن من المشقة البالغة حتى على العلماء تصور موجود غير جسمي في جهة معينة، ومن ثم وجب تنزيه الله سبحانه عن الجهة [3].

2- كذلك نقول لابن تيمية كيف نعبر عن أمر عدمي بظرف مكاني (هناك) حيث قال "فليس هناك إلا الله".

3- وكيف نتحدث عن أمر عدمي بنفس ما استخلصناه من أمور وجودية كالفوقية والاستواء والعرش، وماله من قوائم وتصويره بالقبة وحمل الله له بقوته وقدرته، فالحق سبحانه هو الحامل للحامل والمحمول، فكيف يكون مع كل هذا تصور الجهة على نحو عدمي.

---

(1) الفرق الإسلامية ص486 ويراجع منهاج السنة ج1، ص216.

(2) منهاج السنة ج1، ص2500216، وتلبيس الجهمية ج2، ص117، ط الحكومة.

(3) مناهج الأدلة ص176-185، وكذا مقدمته ص79، 81، 93.

4- أيضا نقول لابن تيمية إذا كنا هنا نعاني من ضيق اللغة البشرية، فلماذا فتحت هذا الملف بوصاية العقل، ولم تغلقه بوصاية التوقف والتفويض[1]

5- كذلك نقول لابن تيمية كيف تقبل الأمر العدمي في صفة الله مع أنك انكرت ذلك على أصحاب الصفات السلبية؟ ونقول له كذلك: ألا نتعرض بذلك لوصفه تعالى بأمرين متناقضين معا في هذا الاستواء وتلك الفوقية: الأول كونه وجوديا، ضرورة عدم أخذ المذهب بالصفات السلبية المحضة، والثاني كونه عدميا، وهو هذه الجهة التي يقول عنها ابن تيمية.

6- ليت ابن تيمية وقف فيما أثبته عند حد النص، ولكننا نجده يغوص في استنتاجات وقياسات عقلية يخالف بها مذهبه، ويثبت من خلالها لله سبحانه ما لا علم له به فأدى به ذلك إلى أن يثبت للعرش وزنا، وأنه أثقل الأوزان على الحقيقة دون تأويل، وأنه يمكن لقائل أن يقول إنه محيط بالأفلاك، أو أنه فوقها وليس محيط بها، كما أن وجه الأرض فوق النصف الأعلى من الأرض، وإن لم يكن محيطا بها على حد تعبيره، وهو في الوقت ذاته لا يخلو أن يكون كريا كالأفلاك ويكون محيطا بها، وإما أن يكون فوقها وليس هو كريا، وإن كان الأول فالجهة العليا هى جهة المحيط والجهة السفلى هى جهة المركز كسائر الأفلاك، وليس لها غير هاتين الجهتين، بخلاف الحيوان الذي له ست جهات، وليست هذه الجهات الست في نفسها صفة لازمة، بل هي حسب النسبة والإضافة، لكن جهة العلو والسفل التي بالأفلاك لا تتغير فالمحيط هو العلو والمركز هو السفل، مع أن وجه الأرض التي وضعها الله للأنام وأرساها بالجبال هو الذي عليه الناس والبهائم والشجر والنبات والجبال والأنهار الجارية، فأما الناحية الأخرى من الأرض فالبحر محيط بها وليس هناك شيء من الآدميين وما يتبعه، ولو قدر أن هناك أحدا لكان على ظهر الأرض ،ولم يكن من في هذه الجهة تحت هذه الجهة، ولا من هذه الجهة تحت من في هذه، فكما أن جوانب الأرض المحيطة بها وجوانب الفلك

(1) الفرق الإسلامية ص468.

المستديرة ليس بعضها فوق بع، ولا تحته، فكذلك ما يكون على الأرض من الحيوان والنبات والأثقال، فلا يقال إنه تحت أولئك، وإنما هذا خيال الإنسان وهو تحت إضافي [1].

وكان يمكن لابن تيمية أن يقول :وهو فوق إضافي إلا أن هذه العبارة تنسق له ما شاده من رأي في قضية الفوقية عموما، بل إنه كان يجب أن يعمم القول بالنسبة للمخلوقات جميعا، فالفلك يصدق عليه الجهات الست أيضا بنسبة بعضه إلى بعض. وبعضه إلى المركز ، ونسبة القائم عنده إليه. [2]

7- كذلك نقول إن الجهات مختلفة بحسب الإشارات فإن جهة الفوق متميزه عن جهة التحت في الإشارة الحسية، كما يقول ابن تيمية [3]. والعدم المحض والنفي الصرف يمتنع تميز بعضه عن بعض في الإشارة الحسية.

8- كذلك ما ذكره ابن تيمية من صفة وأدلة يبرهن على وجه الخصوص على وجودية ما يسمى بالحيز والجهة الذي خص به الباري سبحانه، وعلى وجه العموم تدل على وجودية كل ما يسمى بالحيز والجهة. وقد سلم بذلك في حق الأجسام داخل العالم.

ومن العجيب أن ابن تيمية في إثبات ما يختص به الباري من الحيز والجهة يعتمد في قياسه على المتحيزات من أجسام العالم، فكيف ينتج القياس على حيز سلم بوجوديته حيزًا عدميا.

9- إضافة إلى ما تقدم نسأل ابن تيمية من سمى ما وراء العالم حيزًا غيرك؟ .

بل كيف يسمي ابن تيمية ما وراء العالم بهذا الأسم مع أنه قد عاب على المتكلمين كلامهم في المثل والجسم، بل قد عاب عليهم كلامهم في الحيز والجهة متهما إياهم بمخالفة اللغة في ذلك، مع أن علماء الكلام قد عدوا ذلك اصطلاحا خاصا بهم لم يدعوا فيه أنه معنى لغوي خالص، فلما يكون الاصطلاح مقبولا في طرف وحراما معيبا على المتكلمين؟ مع أن اللغة

---

(1) مجموع الرسائل ج4، 110-112.

(2) الفرق الإسلامية ص 467.

(3) تلبيس الجهمية ص115، 116.

تطاوعهم في هذا الاصطلاح أكثر من مطاوعتها لابن تيمية في تسميته ما وراء العالم حيزا وجهة إلا إذا كان هناك جسم وراء العالم.

10-أيضا نقول لابن تيمية إذا كنت قد فرقت في الجهة بين الوجودية والعدم فكم من عوام الناس بل خواصهم يستطيع أن يجرد الحيز والجهة من معناها الحسي المعهود؟ وكم من هؤلاء من يتحصل في ذهنه الفرق الجلي بين الجهة الوجودية والجهة العدمية؟ وكم منهم من يستطيع أن يتصور إشارة حسية دون مشار إليه محسوس؟! إن هذه أحكام الفطرة البسيطة التي لا يفتأ ابن تيمية يشيد بحكمها وينزل على مقتضاها، فالعلو والفوقية تقتضي حسا محسوسا، والجهة والحيز تقتضي محاطا ومحاطا به، والإشارة الحسية تقتضي مشارا محسوسا، والتنصل من هذه الاحكام مصادمة لتلك الفطرة بلا مراء[1]. وفي نهاية التعليق على هذا النص نقول:"ليت ابن تيمية قد التزم بما عبر به في قوله :"فما وصف الله من نفسه وسماه علي لسان رسوله سميناه كما سماه، ولم نتكلف منه علم ما سواه، لا هذا لا هذا، لا نجحد ما وصف، ولا نتكلف معرفة ما لم يصف" [2].

تكفير ابن تيمية لمن خالفه في إثبات الفوقية والعلو الحسي:

لقد غلا ابن تيمية واشتط في رأيه فأثبت لله الفوقية والعلو الحسي، ثم زاد في غلوه وشططه فوصف من خالفه بأقذع الصفات. لقد اعتدنا في كتبه أن يصف من خالفه من أهل السنة بالتبديع والتجهم ولكنه في هذه المسألة جنح إلى عصبية وصف بها من خالفه بالإلحاد والكفر والنفاق.

أما الإلحاد ورمى مخالفيه به فيقول عنه ابن تيمية:" وهذا الفصل يتضمن أنه ليس على العرش ولا فوق السموات... وإذا كان كذك فينبغي أن يعلم أن الكلام في هذا الفصل مقصود لنفسه وفيه ينفصل أهل التوحيد من أهل الإلحاد، فإن القول بأن الله فوق العرش هو

(1) موقف السلف من المتشابهات ص85.

(2) مجموعة الرسائل ج4، ص116.

مما اتفقت عليه الأنبياء كلهم، وذكر في كل كتاب أنزل على كل نبي أرسل، وقد اتفق على ذلك سلف الأمة وأئمتها من جميع الطوائف... ، وإذا كان القول بأن الله فوق العرش وفوق العالم، ولوازم هذا القول الذي يلزم بالحق لا بالباطل هو قول سلف الأمة وأئمتها لم يكن رد هذا المؤسس على طائفة أو طائفتين بل على هؤلاء كلهم... ولا يقدر أحد أن ينقل عن أحد من سلف الأمة وأئمتها... أن الله ليس في السماء والله فوق العرش أو أنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه.. لا نصا ولا ظاهرا بل هم مطبقون متفقون على أنه نفسه فوق العرش، وعلى ذم من ينكر ذلك بأعظم مما يذم به غيره من أهل البدع " (1).

وهنا نلحظ أن ابن تيمية قد احتد وتجرأ في رمي مخالفيه من أهل السنة وغيرهم بالكفر بل الإلحاد.

وسيبقى هذا النص وما شابهه سنة سيئة جرأ فيها مقلديه على التطاول على علماء الأئمة بالتكفير والتبديع، بل سيبقى هذا النص وما شابهه حجة بالغة على نقمته من أهل التنزيه تنزيههم.

أما التصريح بالكفر ورميه به من خالفه فيقول ابن تيمية في شأنه :"إن القول بأن الله تعالى فوق العالم معلوم بالاضطرار من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة... ولهذا كان السلف مطبقين على تكفير من أنكر ذلك، لأنه عندهم معلوم بالاضطرار من الدين " (2)

ويستشهد ابن تيمية على تكفير من أنكر ذلك بما نقله عن ابن خزيمة فيقول: "قال محمد بن إسحاق بن خزيمة إمام الأئمة : من لم يقل: إن الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه، وجب أن يستتاب فإن تاب وإلا ضربت عنقه، ثم ألقى على مزبلة لئلا يتأذى بنتن ريحه أهل القبلة، ولا أهل الذمة " (3).

---

(1) تلبيس الجهمية ج2، ص8 وما بعدها.

(2) درء تعارض العقل والنقل ج7، ص76، 27، وكذا ص127، 128.

(3) الفتاوى ج5، ص52، وكذا درء تعارض العقل ج6، ص264.

وعلى هذا فمن نزه الحق سبحانه عن الفوقية والعلو المكاني أسوأ حالا ممن قال "الله ثالث ثلاثة" من أهل الذمة.

والملاحظ ان ابن تيمية قد كفر من خالفه وجعل مصيره أن يلقي به في مزبلة، ولست أدري كيف يقول ذلك، وهو القائل "وإني أقرر أن الله غفر لهذه الأمة خطأها، وذلك يعم الخطأ في المسائل الخبرية القولية والمسائل العملية، وما زال السلف يتنازعون في كثير من هذه المسائل، ولم يشهد أحد منهم على أحد لا بكفر ولا بفسق ولا بمعصية"[1].

ثم ذهب يضرب الأمثال فيذكر اقتتال السلف ويقول: " مع اتفاق أهل السنة أن الطائفيين جميعا مؤمنتان وأن الاقتتال لا يمنع العدالة الثابتة له؛ لأن المقاتل وإن كان باغيا فهو متأول، والتأويل يمنع الفسوق"[2].

وأقول: إن ابن تيمية يقول ذلك مع قول الرسول ﷺ في الحديث المتفق عليه والذي جاء فيه "فالقاتل والمقتول في النار"[3]، وهو مطلق غير مقيد بتأويل ولا غيره.

فلم أجاز ابن تيمية التأويل هنا ولم يجزه في الصفات الخبرية؟! وأضيف إلى ما تقدم معذرة ابن تيمية لمن صدر الكفر منه فيقول: "والتكفير هو من الوعيد فإنه وإن كان القول تكذيبا لما قاله الرسول ﷺ لكن قد يكون الرجل حديث عهد بالإسلام.. وقد يكون الرجل لم يسمع تلك النصوص أو سمعها، ولم تثبت عنده أو عارضها عنده معارض آخر أوجب تأويلها وإن كان مخطئا"[4].

ونلمح هنا أن ابن تيمية لم يتمسك في أن يكون ما يدعو إليه في الصفات الخبرية عقيدة يجب أن يذعن لها المسلم؛ إذ هي ليست قطعية بدلائل قطعية بينة، ولكنها ظنية بدلائل ظنية

---

(1) مجموع الفتاوى ج3، ص229.

(2) المرجع السابق ج3، ص230.

(3) مسلم كتاب القسامه 4482ن البخاري 31، باب "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا"

(4) مجموع الفتاوى ج3، ص230.

قد تثبت أو لا تثبت، وقد يعارضها ما هو أقوى منها بل إن ابن تيمية اعترف بأن التأويل ولو مع الخطأ عذر للمؤول لا يقتضي تكفيره، فما بالك لو كان مصيبا[1].

ثم يقول ابن تيمية : "وكنت دائما أذكر الحديث الذي في الصحيحين في الرجل الذي قال "إذا أنا مت فاحرقوني ثم اسحقوني ثم ذروني في اليم.. ففعلوا به ذلك، فقال الله ما حملك على ما فعلت، قال: خشيتك فغفر له[2]. فهذا رجل شك في قدرة الله وفي إعادته إذا ذري، بل اعتقد أنه لا يعاد وهذا كفر باتفاق المسلمين. لكن كان جاهلا لا يعلم ذلك، وكان مؤمنا يخاف الله أن يعاقبه فغفر له بذلك. فالمتأول من أهل الاجتهاد والحريص على متابعة الرسول ﷺ أولى بالمغفرة من مثل هذا [3].

وبما تقدم يظهر تناقض ابن تيمية حين قال "إن العابد من صدق في عبادة الله، ودعائه والتوجه إليه بقلبه لزم أن يقصده بجهة منه " . فتبين أن قول ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥﴾ الفاتحة 5. لا يصدق في قول ذلك إلا من يقر أن الله فوقه، ومن لم يقر بذلك يكون فيه نفاق[4].

تناقض ابن تيمية في القول بالجهة والحيز ونفيهما:

بعد هذا الدوار الفكري والعنت الجدلي الذي جعل ابن تيمية يكفر كل من خالفه، نجده في مستهل التسعينية يكفر بما آمن به من نصوص وأقوال أصر عليها في المسالة التي نحن بصدد الحديث عنها، فتراه يقول في مسألة الجهة والحيز الذي حكم بكفر من لم يعتقد إثبات ذلك لله سبحانه "أما قول القائل": الذي نطلب منه أن يعتقده أن ينفي الجهة عن الله،

(1) العقائد في فتاوى ابن تيمية ص26، نقلا عن بين الرازي وابن تيمية في مسالة الصفات ص432.

(2) مسلم كتاب التوبة 7157.

(3) الفتاوى ج3، ص231.

(4) بيان تلبيس الجهمية ج2، ص469، وكذا الفتاوى ج5، ص279.

والتحيز فليس في كلامي إثبات لهذا اللفظ؛ لأن إطلاق هذا اللفظ نفيا وإثباتا بدعة، وأنا لا أقول إلا ما جاء به الكتاب والسنة واتفق عليه سلف الأمة" (1).

وبعد أن أوسع الدنيا ضجيجا عند العوام وغيرهم بالحديث عن الصفات نراه يقول: " وأما قول القائل لا يتعرض لأحاديث الصفات وآياتها عند العامة، فما فاتحت عاميا في شيء من ذلك قط"

ولست أدري كيف يقول ذلك، ومحقق التسعينية التي ورد فيها كلام ابن تيمية السابق يقول :"فأول محنة وقعت للشيخ، كما نقلها الثقات سنة 698هـ عندما أرسل إليه حماة يسألونه عن الصفات التي وصف الله بها نفسه في القرآن الكريم، فألف الحموية جوابا لسؤالهم" (2).

وفي النهاية نقرر أن هذا التناقض من ابن تيمية ربما كان ملاذ للخروج من السجن والمحنة، كما أن قسوته على من عارضه في إثبات العلو والفوقية ربما يعود لاشتداد المحنة عليه، فما زعمه في ذلك كان من أسباب سجنه ومحنته.

(1) التسعينية ج1، ص113.
(2) المرجع السابق ص117

المطلب الثالث

النزول

لم يرد في القرآن الكريم أن الحق تبارك وتعالى ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، وإنما ورد ذلك في السنة النبوية المطهرة، ومع هذا فقد كان للآيات القرآنية الكريمة حظ وافر في بيان معنى النزول ودلالته لدى كل من الأشاعرة وابن تيمية كل يريد نصرة مذهبه من خلالها.

وقد اختلفت الأحاديث في تحديد وقت النزول، فمنها ما أطلق، ومنها ما ورد فيه ذكر الثلث الأخير من الليل.

ثم اختلفت أقوال العلماء في توجيه ذلك مع اتفاقهم على أن رواية الثلث الأخير التي أخرجها الشيخان هي أصح الروايات.

فقد روي فيها عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال:ما اجتمع قوم يذكرون الله إلا حفتهم الملائكة وغشيتهم الرحمة ونزلت عليهم السكينة، وذكرهم لله فيمن عنده. ثم قال : إن الله تعالى يمهل حتى إذا كان ثلث الليل الأخير ينزل إلى هذه السماء الدنيا، فينادي هل من مذنب، هل من داع؟ هل من سائل؟ إلى الفجر [1]". هذه هي رواية الإمام البخاري.

أما مسلم فقد روى عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حتى يبقى ثلث الليل الأخير، فيقول هل من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟ " [2]

(1) البخاري كتاب التهجد باب الدعاء في الصلاة في آخر الليل 1153.012896

(2) مسلم كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل رقم 1809.

معنى النزول في اللغة:

يأتي النزول في اللغة بمعنى الحلول في المكان، يقال نزل ينزل نزولا ومنزلا أي: حل، كما أن النزول يأتي بمعنى الانتقال من مكان إلى مكان، وهو بهذا يفتقر إلى ثلاثة أجسام: جسم عال، وهو مكان الساكن، وجسم سافل، وجسم ينتقل من علو إلى أسفل [(1)]. وهذا النزول بمعناه اللغوي قد رفضه علماء الأشاعرة لعدم جوازه في حق الله تعالى [(2)]

رأي المشبهة في النزول:

يذكر الإمام ابن حجر مذهب المشبهة في النزول لدى بيانه لما أخرجه من أحاديث قد وردت فيه فيقول "وقد اختلفت في معنى النزول على أقوال: فمنهم من حمله على ظاهره وحقيقته وهم المشبهة تعالى الله عن قولهم" [(3)]. وعلى هذا النحو بين الإمام النووي والإمام الزركشي والشوكاني معنى النزول عند المشبهة [(4)]. وبالنظر إلى معنى النزول في اللغة، وما ذكره الإمام ابن حجر وغيره من الأئمة نقرر أن حمل النزول على ظاهره وفق مقتضيات اللغة هو مذهب المجسمة والمشبهة.

وهنا يكون السؤال: أين يقع كل من الأشاعرة وابن تيمية مما تقدم؟

أولا: رأي الأشاعرة:

يذكر الإمام الغزالي ما يدل على نزول الحق سبحانه من السنة المطهرة، ويرى أن تطرق التأويل إلى ظواهر النزول يكون من وجهين: الأول أن نقول إن إضافة النزول إلى الحق سبحانه وتعالى إنما هي إضافة مجازية، وتكون على سبيل الحقيقة إذا أضيفت إلى ملك من الملائكة، وعلى هذا فالنزول هنا في حقيقته إنما وقع من أحد الملائكة الموكلين بذلك، وأضيف إلى الله سبحانه وتعالى على سبيل المجاز.

---

(1) مختار الصحاح ص414، القاموس المحيط 1373، أساس التقديس ص143، دفع شبه التشبيه ص196.

(2) الاقتصاد ص89، 90 ، أساس التقديس ص144، غاية المرام ص139.

(3) فتح الباري ج3 ص36.

(4) شرح مسلم ج6، ص36. البرهان ج2، ص27 . إرشاد الفحول ص176.

ويستشهد الإمام الغزالي على ذلك بقول الحق سبحانه ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ يوسف 82. فالقرية لا تُسأل وإنما المسئول في الحقيقة هم أهلها، وهذا من باب إضافة أحوال التابع إلى المتبوع، وهو ما تداوله الناس على ألسنتهم حتى ورد قولهم "نزل الملك على باب المدينة"، وأريد بذلك جنده وعسكره [1].

وقد أكد الإمام الرازي هذا المعنى حيث ذهب إلى أن المراد من النزول على الحقيقة هم جمع من أشراف الملائكة ينزلون في هذا الوقت بأمر الله تعالى، واستشهد على ذلك بما هو مشهور على ألسنة الناس من قولهم: بنى الأمير دارا وضرب دينارا [2].

ويرى الإمام الرازي أن رواية الحديث بضم الياء تفيد تحقيق هذا المعنى [3].

وقد ذكر البدر العيني هذه الرواية بضم الياء من ينزل يعني من الإنزال؛ أي ينزل الله ملكا، واستشهد على صحتها بما رواه النسائي "إن الله عز وجل يمهل حتى يمضي شطر الليل الأول، ثم يامر مناديا يقول: هل من داع... الحديث" [4].

الوجه الثاني: ويذكر فيه الإمام الغزالي المعاني التي يحتملها لفظ النزول ليصل منها إلى ما يليق استعماله في حق الله سبحانه، ومن ثم فقد رأى أن النزول يستعمل للدلالة على معان ثلاثة:

الأول: أنه بمعنى الانتقال في المكان من الأعلى إلى الأدنى، وهذا المعنى محال على الله تعالى؛ لأن ذلك لا يمكن تصوره إلا في الأجسام المتحيزة، والحق سبحانه منزه عن ذلك.

الثاني: أن النزول يستعمل بمعنى سقوط الرتبة والمنزلة، وهذا محال في حقه سبحانه إذ إنه تعالى قديم بصفاته وجلاله، ومن ثم فلا يمكن زوال علوه.

---

(1) الاقتصاد في الاعتقاد ص88- 89.

(2) أساس التقديس ص146.

(3) المرجع السابق ص146.

(4) الاقتصاد في الاعتقاد ص89-90، وكذا الأربعين في أصول الدين ص7.

الثالث: أنه يستعمل بمعنى اللطف والرحمة، وهذا هو المعنى الجائز في حق المولى سبحانه وتعالى، وبذلك يكون معنى نزوله سبحانه إلى السماء الدنيا في ثلث الليل الأخير بمعنى نزول رحمته بخلقه وتلطفه بهم وإقباله عليهم. واستشهد الإمام الغزالي على ذلك بأنه عندما نزل قول الحق سبحانه: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلۡعَرۡشِ﴾ غافر 15. استشعر الصحابة مهابة عظيمة واستبعدوا الانبساط في السؤال والدعاء مع ذلك الجلال فأخبروا بما ورد في الحديث من أنه سبحانه وتعالى مع عظمة وجلاله وعلو شأنه متلطف بعباده رحيم بهم مستجب لهم مع الاستغناء عنهم إذا دعوه، وذهب إلى أن استجابة الدعاء عبر عنها النزول بالإضافة إلى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاة، فعبر عن ذلك بالنزول تشجيعا لقلوب العباد على المباسطة بالدعاء وغير ذلك(1).

ويؤكد ما تقدم أن الإمام الرازي عندما تعرض لبيان المراد من الحديث المشتمل على النزول ذكر أن تناول النزول فيه إنما يكون من جهتين:

الأولى: إثبات عدم اقتصار النزول على الانتقال بل إنه يستخدم في غير هذا المعنى.

الثانية: الاتجاه إلى التأويل.

أما الوجه الأول: فقد استشهد عليه الإمام الرازي بعدد من الأمور منها:

أ- القرآن الكريم حيث ورد فيها استعمال النزول في غير معنى الانتقال، حيث قال سبحانه﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزۡوَٰجٖ﴾ الزمر 6. وقوله سبحانه ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ الفتح 26. ومعلوم ضرورة أن الأنعام لم تنزل من السماء إلى الأرض على سبيل الانتقال، وكذ الأمر في إنزال السكينة، وعضد الإمام الرازي هذا لاستشهاد بقول الإمام الشافعي دخلت مصر، فلم يفهموا كلامي فنزلت ثم نزلت "فلم يكن مراده من نزوله انتقالا وتحولا مكانيا.

(1) الاقتصاد في الاعتقاد ص89- 90، وكذ الأربعين في أصول الدين ص7.

ب- وإذا تأملنا في الحديث فإنه يتبين أنه إن كان المقصود من النزول إلى العرش إلى السماء الدنيا أن يسمع نداؤه فهذا المقصود ما حصل، وإن كان المقصود مجرد النداء سواء سمعناه أو لم نسمعه فهذا مما لا حاجة فيه إلى النزول من العرش إلى السماء الدنيا، بل كان يمكنه أن ينادينا وهو على العرش.

ج- أنه قد ثبت أن العالم كري، وإذا كان كذلك وجب القطع بأنه أبدا يكون الحاصل في أحد نصفي الأرض ، وهو الليل وفي النصف الآخر هو النهار ،فإذا أوجب نزوله إلى السماء الدنيا في الليل، والليل حاصل أبدا فهذا يقتضي أن يبقى أبدا في السماء الدنيا إلا أنه يستدير على وجه الفلك بحسب استدارة الفلك، وبحسب انتقال الليل من جانب من الأرض إلى جانب آخر، ولو جاز أن يكون الشيء المستدير مع الفلك أبدا إلها للعالم، فلم يجوز أن يكون إله العالم هو الفلك؟ ومعلوم أن ذلك لا يقوله عاقل[1].

الإتجاه الثاني:

بعد أن بين الإمام الرازي أن النزول ليس مقصورا على الانتقال وإنما يمكن استعماله في غير هذا المعنى نجده يرتب على ذلك تأويل النزول بالرحمة، وعلى هذا فنزول الحق سبحانه في هذا الوقت محمول على نزول رحمته تعالى إلى الأرض في هذا الزمن الذي عينه في الحديث، وإلى هذا أيضا الإمام الآمدي [2].

وهنا يكون السؤال: ما السبب في تخصيص هذا الوقت بالنزول إذا ما فسر باللطف والرحمة وغير ذلك مما يليق بذات الله ؟

يجيب علماء الأشاعرة بأن السبب في تخصيص هذا الوقت بهذا الفعل وجوه:

1. أن التوبة التي يؤتى بها في قلب الليل: الظاهر أنها تكون خالية عن شوائب الدنيا؛ لأن الأغيار لا يطلعون عليها، فتكون أقرب إلى القبول.

(1) أساس التقديس ص114، 115.

(2) أساس التقديس ص145، غاية المرام ص139، وما بعدها.

2. أن الغالب على الإنسان في قلب الليل الكسل والنوم والبطالة فلولا الجهد العظيم في طلب الدين والرغبة الشديدة في تحققه لما تحمل مشاق السهر، ولما أعرض عن الملذات الجسمانية، ومتى كان الجد والرغبة والإخلاص أتم وأكمل كان الثواب أوفر.
3. أن الليل وقت الكسل والفتور فاحتيج في الترغيب في الاشتغال بالعبادة في الليل إلى مزيد أمور تؤثر في تحريك دواعي الاشتغال والتهجد، فخص الشارع هذا الوقت بمثل هذا الكلام ليكون توفر الدواعي على التهجد أتم [(1)]

فهذه الجهات الثلاثة تصلح ان تكون سببا لتخصيص الشرع هذا الوقت بهذا التشريف ولأجلها قال تعالى: ﴿وَبِٱلۡأَسۡحَارِ هُمۡ يَسۡتَغۡفِرُونَ﴾ الذاريات 18. وقال ﴿وَٱلۡمُسۡتَغۡفِرِينَ بِٱلۡأَسۡحَارِ﴾ آل عمران 17.

يقول الإمام الرازي : "واعلم أن تمام التقرير في تأويل هذا الخبر أن من نزل في الملوك عند إنسان لإصلاح شأنه والاهتمام بأمره فإنه يكرمه جدا، بل يكون نزوله عنده مبالغة في إكرامه، ولما كان النزول موجبا للإكرام أطلق اسم النزول على الإكرام" [(2)].

وإلى ما تقدم ذهب الإمام الغزالي[(3)]. وعلماء الأشاعرة عندما أولوا الظواهر الموهمة في النزول والمجيء وغير ذلك منزهين الحق سبحانه وتعالى عن الحركة والمكان لم يكونو بدعا في أقوالهم إذ أنهم قد اقتفوا أثر السلف الصالح وأهل السنة في ذلك، فها هو ذا الإمام مالك وقد سئل عن نزول الرب عز وجل فقال "ينزل أمره تعالى كل سحر، فأما هو عز وجل فإنه دائم

---

(1) أساس التقديس ص146.
(2) أساس التقديس ص146.
(3) الاقتصاد في الاعتقاد ص90ن وكذا الجانب الإلهي في فكر الإمام الغزالي ص133.

لا يزول، ولا ينتقل سبحانه لا إله إلا هو " [1]وعلى هذا النسق كان نفي الإمام أبو عمر الداني للمعنى الموهم للنزول فقال في الرسالة الوافية: "ونزوله تبارك وتعالى لا حد ولا تكييف ولا وصف بانتقال ولا زوال" [2]. كذلك جعل علماء السلف المجئ بمعنى النزول في التأويل بالأمر والثواب واللطف والرحمة يقول الإمام النسفي فيما يذكره عن ابن عباس في قول الحق سبحانه: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ الفجر 22. : "هذا تمثيل لظهور آيات اقتداره وتبين آثاره قهره وسلطانه، وعن ابن عباس: أمره وقضاؤه" [3]. ويقول الإمام ابن كثير فيما يرويه عن الإمام أحمد: روى البيهقي عن الحاكم عن عمر بن السماك عن حنبل أن أحمد بن حنبل تأول قول الله تعالى ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ : أنه جاء ثوابه ثم قال البيهقي هذا إسناد لا غبار عليه " [4].

وورد عن الحسن البصري رضي الله عنه أنه قد ذكر في قول الحق سبحانه ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ أي جاء أمره وقضاؤه، وعن الكلبي أي جاء حكمه" [5].

وقد روى الحافظ أبو الحسن علي بن القطان الفاسي في الإقناع الإجماع على تأويل النزول والمجئ وصرفه عما يوهم من الحركة والانتقال إلى معان تليق بذات الحق سبحانه وما يجب له من تنزيه[6].

---

(1) سير أعلام النبلاء ج8ن ص105ن الرسالة الوافية لأبي عمر الداني، ص136، شرح النووي على صحيح مسلم ج6، ص37، والإنصاف للبطليوسي 82.

(2) الرسالة الوافية ص135.

(3) النسفي ج4، ص373.

(4) البداية والنهاية ج10، ص361.

(5) تفسير البغوي ج4، ص454.س

(6) الإقناع في مسائل الإجماع ج1، ص32-33.

والحاصل من هذا أن علماء الأشاعرة عندما نفوا المعنى الموهم للنزول وفسروه وفق مقتضيات اللغة وظواهرها، ثم انتقلوا به إلى تاويل يتلاءم مع تنزيه الله تعالى ويليق بذاته قد تابعوا السلف في نهجهم ومروياتهم.

رأي ابن تيمية في المسألة:

إذا أردنا أن نتعرض لرأي ابن تيمية في حديث النزول فإننا يجب أن نستحضر في الأذهان عددا من المعاني التي أكد عليها ابن تيمية في مذهبه في الصفات مما سبق بيانه عنه من ذلك:

1- تجويز ابن تيمية قيام الحوادث بذات الله تعالى.

2- إنكار ابن تيمية للمجاز في اللغة.

3- إثبات المكان والجهة.

وعلى هذا فإذا قلنا بأن ابن تيمية يثبت المكان والجهة فالحق سبحانه في مكان وجهة لها حدودها، وإذا قلنا أن ابن تيمية يجوز قيام الحوادث بذات الله سبحانه فإنه يلزم من ذلك تجويزه الانتقال والحركة، وإذا ما قلنا بأن الحق سبحانه ينزل فإن النزول عنده وفق هذا إنما يكون بانتقال وحركة، وإذا ما قررنا بأن ابن تيمية قد أنكر المجاز وأجرى الظواهر وفق حقائق اللغة فإن النزول عند ابن تيمية لا معنى له إلا ما هو معروف ومعلوم لدى العامة، ومن ثم نقول: إن علماء الأشاعرة إذا كانوا قد خلصوا إلى أن نزول الحق سبحانه إلى السماء الدنيا يأتي بمعنى آخر غير المعنى اللغوي المستلزم للتحرك من أعلى إلى أسفل فإن ابن تيمية يتمحور رأيه في المسألة على النقيض من ذلك تمام، وهذا ما يصرح به في التبيان ضمن مجموعة الرسائل فيقول: ليس في القرآن ولا في السنة لفظ نزول إلا وفيه معنى النزول المعروف، ولا تعرف العرب نزولا إلا بهذا المعنى، ولو أريد غير هذا المعنى لكان خطابا بغير لغتها" (1) ، ثم ينتهي ابن تيمية إلى أن تفسير النزول بغير ما عرف لدى العامة، ووقر في قلوبهم من انتقال ومجئ هو تفسير أهل البدع" (2).

---

(1) التبيان في نزول القرآن ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج1ص223.

(2) المرجع السابق ص215.

ولكن كيف وصل ابن تيمية إلى هذه النتيجة؟

إن المتمعن فيما ذكره ابن تيمية رحمه في المسألة يرى أنه يقسم النزول إلى أنواع ثلاثة، ثم ينتهي إلى أن النزول بمعناه الحقيقي، وهو الهبوط من أعلى إلى أسفل والذي يقابل الصعود الذي عرفته العرب في لغتها هو المقصود في الكتاب وفي السنة.

يقول ابن تيمية: "النزول مقيد بأنه من الله وهذا لم يرد مقيد بأنه منه، ونزول مقيد بأنه من السماء، ونزول غير مقيد لا بهذا ولا بهذا.

فالأول: نزول مقيد بأنه من الله وهذا لم يرد إلا في القرآن، كما قال تعالى ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾، [الجاثية: 2].

وأما النزول المقيد بأنه من السماء كقوله: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: 48].

وأما النزول المطلق غير المقيد بمبدأ نزوله، ففي مواضع منها ما ذكره من إنزال السكينة كقوله: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، [الفتح: 26]... والملائكة قد تنزل على قلوب المؤمنين كقوله: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾، [الأنفال: 12]؛ فذلك الثبات نزولٌ في القلوب بواسطة الملائكة، وهو السكينة، وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ﴾، [الحديد: 25]، وقوله: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ [الزمر: 6](1).

وبعد ذكر ابن تيمية لهذه الآيات التي ورد فيها لفظ النزول نراه يقول: "وهذا مما أشكل أيضًا؛ فمنهم من قال (جعل) ومنهم من قال (خلق)(2).

والذي يراه ابن تيمية هو أن التعبير عن هذه المعاني بالنزول يدل على ما فهمه العرب من معناه، فالمعادن ينزلها الله من الجبال؛ لينتفع بها بنو آدم والأنعام تنزل من بطون أمهاتها ومن

(1) مجموعة الرسائل الكبرى، ج 1، ص 215 وما بعدها.

(2) المرجع السابق ص 217.

أصلاب آبائها، ومن ثم يرتب ابن تيمية على ذلك أنه ليس هناك حاجة إلى إخراج لفظ النزول عن معناه المعروف في لغة العرب، وهو الهبوط من علو إلى أسفل[1].

ثم ينتهي ابن تيمية إلى النتيجة التي يريد أن يثبتها من وراء ما ذكره من آيات وأحاديث بقوله: "فقد تبين أن ليس في القرآن ولا في السنة لفظ النزول إلا فيه معنى النزول المعروف، وهذا هو اللائق بالقرآن فإنه نزل بلغة العرب، ولا تعرف العرب منزلًا إلا بهذا المعنى، ولو أريد غير هذا المعنى لكان خطابًا بغير لغتها، ثم هو استعمال اللفظ المعروف له معنًى في معنًى آخر بلا بيان وهذا لا يجوز[2]".

ثم يقول في موضع آخر متحدثًا عن النزول ومعناه وحقيقته: "والنزول منا يكون بمعنيين: أحدهما: الانتقال من مكانٍ إلى مكان كنزولك من الجبل إلى الحضيض، ومن السطح إلى ا لدار.

والمعنى الآخر: إقبالك على الشيء بالإرادة والنية[3].

ثم يبين ابن تيمية المعنى الذي يليق بنزول الله من وجهة نظره، فيقول: "قلت: وتأويل المجيء والإتيان والنزول ونحو ذلك بمعنى القصد والإرادة هو قول طائفة... وهو إحدى الروايتين عن أحمد، والصواب أن جميع هذه التأويلات مبتدعة، لم يقل أحد من الصحابة شيئًا منها، ولا أحدٌ من التابعين لهم بإحسان، وهي خلاف المعروف المتواتر عن أئمة السنة والحديث[4].

ثم يأتي ابن تيمية ليجعل النزول من نزول الحق وصعوده بنفسه كمالًا ينبغي أن يتصف به، وهذا لا يستقيم إلا وفق تصوره جواز قيام الحوادث بذات الله. يقول ابن تيمية : القادر على الأفعال أكمل ممن يعجز عنها ، وإذا قدرنا موصوفين بهذه الصفات أحدهما: يقدر على

---

(1) المرجع السابق ص 220 وما بعدها.

(2) المرجع السابق ج 1 ص 222.

(3) شرح حديث النزول ص 147.

(4) شرح حديث النزول ص 149 وما بعدها . ص 61.

التصرف بنفسه فيأتي ويجيء وينزل ويصعد، ونحو ذلك من أنواع الأفعال القائمة به، والآخر يمتنع ذاك منه، فلا يمكن أن يصدر منه شيءٌ من هذه الأفعال، كان هذا القادر على الأفعال التي تصدر عنه أكمل ممن يمتنع صدورها عنه... ،وإذا قيل قيامُ هذه الأفعال يستلزم قيام الحوادث به كان كما إذا قيل قيام الصفات به يستلزم قيام الأعراض به... ، وبكل حال مجرد هذا الاصطلاح وتسمية هذا أعراضًا وحوادث لا يخرجها عن أنها من الكمال الذي يكون المتصف به أكمل ممن لا يمكنه الاتصاف بها، أو يمكنه ذلك، ولا يتصف بها"[1].

وهكذا جعل ابن تيمية اتصاف الحق سبحانه وتعالى بالنزول والصعود، وما يرتبط به من حركة وقبول للأعراض من الكمالات التي ينبغي أن يتصف بها الحقُّ سبحانه، ومن قبل ذلك أكد على فهم النزول وفق ما جاء في اللغة العربية فهو نزول حقيقي، ولكن كيف نأخذ النزول بمعناه الحقيقي دون تأويل مع وجود صارف يصرفه عن ذلك: وهو أنه ما من وقت في الأرض إلا وهو ثلث ليل في مكان ما، فهل نأخذ بالمعنى الحقيقي هنا، وعندئذ يكون النزول دائمًا ونتوجه إلى الله في أي وقت بأنه نازل فيه بغير انقطاع، ويفرغ الحديث من معناه في نصه على ثلث الليل، أم يكون الحديث معنى غير معناه الظاهر؟ [2].

(1) الأكملية ص 36.37.

(2) الفرق الإسلامية ص 475.

موقف ابن تيمية من صرف الأشاعرة للنزول إلى معان مجازية

بعد أن قرر ابن تيمية أن نزول الحق سبحانه نزولًا حقيقيًا مقترن بحركة من أعلى إلى أسفل نراه يرفض حمل النزول على معنى آخر غير هذا لذا فقد أبطل حمل النزول على معنى نزول الملائكة، ويقول فإن قلت :الذي ينزل ملك . قيل: هذا باطل من وجوه منها أن الملائكة لا تزال تنزل بالليل والنهار إلى الأرض كما قال تعالى. ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ﴾ [النحل. 2]. والوجه الثاني: أنه قال فيه من يسألني فأعطيه، وهذه العبارة لا يجوز أن يقولها ملك عن الله [1].

وما ذكره ابن تيمية غير مسلم: فإذا كانت هناك ملائكة تتعاقب فينا بالليل والنهار فما الذي يمنع أن يكون هناك صنف معين منها وكله الله بالنزول في الثلث الأخير من الليل، وما ذكره في الوجه الثاني مجاز في اللغة فقد يكون رسول موكل من قبل ملك، فيقول من يطلب مني كذا فأعطيه، فهو والحال هذه لا يقول ذلك من عندياته وإنما لكونه مخولا من قبل الملك بذلك .

ثم نرى ابن تيمية يبطل تأويل النزول بالرحمة فيقول: وإن تأول ذلك بنزول رحمته أو غير ذلك قيل الرحمة التي تثبتها إما أن تكون عينًا قائمة بنفسها، وإما أن تكون صفة قائمة في غيرها.

فإن كانت عينًا، وقد نزلت إلى السماء الدنيا لم يمكن أن تقول من يدعوني فأستجيب له؟

وإن كانت صفة من الصفات فهي لا تقوم بنفسها بل لا بد لها من محل، ثم لا يمكن للصفة أن تقول هذا الكلام ولا محلها [2].

---

(1) مجموع الفتاوى ج 5، ص 361.

(2) الفتاوى ج 5، ص 373، وما بعدها.

ويمكن أن يرد على ذلك بأن الرحمة يراد بها ما ينزله الحق سبحانه على قلوب عباده الذين تجافت جنوبهم عن المضاجع في تلك الساعة من حلاوة المناجاة والعبادة التي تكون سببًا في رحمة الله بعباده ولطفه بهم.

وبعد أن أبطل ابن تيمية كل تأويل في النزول مقررًا أن المراد منه نزول الحق سبحانه بذاته على الحق، لزمه هنا إشكالية تتمثل في كيفية نزوله سبحانه من فوق عرشه إلى السماء الدنيا في كل ليلة، وهل يترتب على ذلك ترك العرش خاليًا من ذاته أم لا؟

يجيب ابن تيمية على ذلك بأقوال ثلاثة.

الأول: قول ما يثبت خلو العرش منه ، ومن القائلين به عبد الرحمن بن منده الذي يثبت خلو العرش منه، ويحكيه عن الإمام أحمد وغيره ويضعف ما روي عن الإمام أحمد في رسالته إلى مسدد من إنكار خلو العرش منه، ويطعن في هذه الرسالة ويقول: إنها مكذوبة على الإمام أحمد، وتكلم على راويها البردعي أحمد بن محمد، وقال. إنه مجهول لا يعرف في أصحاب أحمد.

ولم يأت ابن تيمية بما يعرف بهذا الراوي ولا حاول ذلك؛ لأن ابن منده أعرف منه بتلاميذه الإمام أحمد(1).

ولا نظن بالإمام أحمد أنه يخوض في هذه المسألة نفيًا أو إثباتًا، وهو الذي أوذي في المحنة وطالت محنته ،وهو يقول: كيف أقول ما لم يقل(2).

القول الثاني. أنه ينزل إلى السماء ولا يخلو منه العرش حكاه ابن تيمية في المنهاج عن جمهور أهل السنة (3).

وحكاه في شرح حديث النزول عن السلف وجمهور المحدثين وصوبه(1) ، وبقوله: «وهذا القول هو الصواب وهو المأثور عن سلف الأمة وأئمتها، فهو لا يزال فوق العرش، ولا يخلو العرش منه مع دنوه، ونزوله إلى السماء الدنيا. (2)

(1) يراجع الفتاوى ج 5، ص 132، شرح حديث النزول ص 163، وما بعدها.

(2) دفع شبه من شبه وتمرد ص 7.

(3) منهاج السنة ج 2، ص 638.

القول الثالث: التوقف ، وحكاه عن الحافظ عبد الغني المقدسي، وعد ابن تيمية هذا الوقف جهلاً وعاب على من سئل عن هذه المسألة فسكت متذرعًا بأنه قول مبتدع، ورأي مخترع.

فقال: وقول المسئول هذا قول مبتدع ورأي مخترع، وحيدة منه عن الواجب يدل على جهله بالجواب السديد(3).

ويجيب ابن تيمية عن المسألة بجوابين على حسب حال السائل، فإن كان السائل معترفًا بالعلو والفوقية التي يريدها ابن تيمية ، فهذا التقسيم يلزمه فيقول: «وإن كان المعترض من المثبتة للعلو ويقول: إن الله فوق العرش لكن لا يقر بنزوله بل يقول بنزول ملك، أو يقول بنزول أمره الذي هو مأمور به ، وهو مخلوق من مخلوقاته فيجعل النزول مفعولًا محدثًا يحدثه الله في السماء، كما يقال مثل ذلك في استوائه على العرش، فيقال له هذا التقسيم يلزمك فإنك إن قلت إذا نزل يخلو منه العرش لزم المحذور الأول :أن لا يكون وقت النزول هو العلي الأعلى. وإن قلت لا يخلو منه العرش أثبت نزولًا مع عدم خلو العرش منه وهذا لا يعقل على أصلك » (4).

ثم يبين له ابن تيمية أصل هذه المسألة وهو الإيمان بالرب الذي يفعل ما يشاء من الأفعال القائمة بذاته التي يشاؤها، وهي المسألة المعروفة عنده بقيام الأفعال الاختيارية بالله عز وجل، ويحكي مناظرة لإسحاق بن راهويه أنه لما سئل عن حديث النزول أصحيح هو؟ فقال: نعم، فقيل له. يا أبا يعقوب أتزعم أن الله ينزل كل ليلة؟ قال: نعم، قال: كيف ينزل؟

(1) حديث النزول د 5، ص 131.

(2) مجموع الفتاوى ج 5، ص 415.

(3) انظر حيرة المعاصرين في هذه المسألة في فتاوى محمد بن إبراهيم آل الشيخ محمد بن عبد الوهاب ج 1، ص 212.

(4) شرح حديث النزول ضمن كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في العقيدة ج 5، ص 369.

قال: أثبته فوق حتى أصف لك النزول؟ فقال له الرجل: أثبته فوق فقال له إسحاق قال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾ [الفجر 22].

فقيل له: يا أبا يعقوب هذا يوم القيامة فقال إسحاق:ومن يجيء يوم القيامة من يمنعه اليوم؟

وإنه قيل له أيضًا: «أينزل ويدع عرشه؟ فقال يقدر أن ينزل من غير أن يخلو من العرش؟ فقيل: نعم، فقال إسحاق: فلم تتكلم في هذا »[1].

وإن لم يكن المعترض مقرًا بالفوقية التي يريدها ابن تيمية فإنه يخاطبه: «وإن لم يكن مقرًا كان قوله هل يخلو العرش مه أم لا يخلو كلامًا باطلاً ؛ لأن هذا التقسيم فرع ثبوت كونه على العرش.

وإن قال المعترض أنا ذكرت هذا التقسيم لأنفي نزوله وأنفي العلو لأنه إن قال يخلو منه العرش لزم أن يخلو من استوائه على العرش ،وعلوه عليه، وأن لا يكون وقت النزول هو العلي الأعلى، بل يكون في جوف العالم والعالم محيط به، وإن قال إن العرش لا يخلو منه قيل له فإذا لم يخل العرش منه لم يكن قد نزل فإن نزوله بدون خلو العرش منه قيل له : فإذا لم يخل العرش منه لم يكن قد نزل ،فإن نزوله بدون خلو العرش منه لا يعقل، فيقال لهذا المعترض: هذا الاعتراض باطل لا ينفعك؛ لأن الخالق سبحانه وتعالى موجود بالضرورة والشرع والعقل والاتفاق، فهو إما أن يكون مباينًا للعالم فوقه، وإما أن يكون مداخلاً للعالم محايثًا، وإما أن يكون لا هذا ولا هذا... وإن قلت أنه لا مباين للعالم ولا مداخل له، قيل لك: فهل يعقل موجودان قائمان بأنفسهما ليس أحدهما مباينًا للآخر، ولا محايثًا له، فإن جمهور العقلاء يقولون إن فساد هذا معلوم بالضرورة.

(1) المرجع السابق ج 5، ص 375.

فإذا قال : نعم يعقل ذلك. فيقال له : فإن جاز وجود موجود قائم بنفسه ليس هو مباينًا للعالم ولا محايثًا له، فوجود مباين للعالم ينزل إلى العالم ولا يخلو منه ما فوق العالم أقرب إلى المعقول » (1).

ولابد من كشف ما في هذه المسألة من وجوه:

1. سلم ابن تيمية أن هذا التقسيم فرع ثبوت كونه على العرش ثم عاد في جوابه إلى الأصل، وقد سبق الجواب عنه لكنا نجيبه بما أجاب به هنا، وهو: أن هذا التقسيم إلى المباين أو المحايث فرع لقبول هذا التقسيم، فما لم يثبت كونه قابلاً لهذا التقسيم لا يثبت كونه مباينًا للعالم في جهة العلو، ومن ثم لا يقبل نزوله التقسيم المذكور في هذه المسألة، وقد سلم لنا ابن تيمية أن هذا التقسيم فرع ثبوت الفوقية، فهو فرع لأصل لم يثبت.

2. نلاحظ أن ابن تيمية بعد اعترافه بلزوم هذا التقسيم لمن أثبت العلو لم يوفق في تقرير ما اختاره؛ لأنه بناه على ما بني عليه المسألة من قيام الأفعال الاختيارية بذات الله عز وجل، فإن المناظر في هذه المناظرة التي حكاها عن إسحاق بن راهويه إذا قيل أثبته فوق حتى أصف لك النزول له أن يقول: لا أثبته فوق بالمعنى الذي يلزم منه هذا التقسيم، فأثبته أنت أولا. وإذا قيل له: هل يقدر أن ينزل من غير أن يخلو من العرش؟ فلا يجيب بل يسأله هل يقدر أن ينزل ويخلو منه العرش؟ وهذان السؤالان مبنيان على ثبوت جواز المسؤول عنه فلا يصح الإلزام به من الفريقين؛ لأن المشيئة تتعلق بالجائز دون المحال، فلا يقال هل يقدر أن يكون جسمًا، ولا هل يقدر أن يتصف بلازم من لوازم الجسم؟

3. كذلك يجب التنبيه على أسلوب ابن تيمية في العزو فما نسبه إلى السلف وجمهور أهل السنة وجمهور المحدثين لا يعرف، ولم ينقله إلا عن حماد بن زيد وإسحاق بن راهويه، فكيف صار قول اثنين من أهل السنة والمحدثين قولًا لجمهورهم. مع أنه لم ينقله عنهما إلا الخلال وابن بطة ورواياتهم في ما يوافق مذهبهم في هذا الباب غير مقبولة.

(1) حديث النزول ج 5، ص 321.

4. لا بد أن نكشف عن خروج ابن تيمية في هذه المسألة إلى كلام خارج عن اللغة والعقل فمن ذلك قوله: «إن المسلمين الذين يجوزون عليه النزول والمجيء والإتيان والحركة قد يوافقون الأولين في أنه لا يكون إلا عليًا حتى يقولوا إنه ينزل إلى السماء الدنيا، ولا يخلو منه العرش، ويقولون وصفه بهذه الصفات لا ينافي علوه فهؤلاء أيضًا يوجبون له العلو ويقولون إنه عال بذاته، ويمتنع أن يكون غير عال وإن جوزوا عليه الحركة والانتقال[1] »، فهل يعقل في اللغة والعقل عال بذاته، وينزل بذاته وبحركة وانتقال إلى السماء الدنيا، ومع ذلك لا يكون إلا عاليًا.

5. كذلك يجب أن ننوه على مخالفة ما اختاره ابن تيمية في هذه المسألة لكثير مما ذكره غيره من سلفه وأتباعه.

من ذلك أن هذه الأخبار التي احتج بها القوم جاء في بعضها أنه ينزل في الليل حتى إذا كان الفجر ارتفع وصعد، فكما أثبتوا العلو بالنزول يلزمهم بالصعود أن يثبتوا مقابلة ما لم يبطلوا الاستدلال بهذا اللازم، ومع ذلك أن خبر أبي الدرداء ينص على وجوده في السموات على سبيل التتابع، ومن ذلك أن هذه السموات مسكنه، وأن له في كل سماء كرسيًا ينزل عليه ومن ذلك قول ابن خزيمة في أحاديث النزول:«وفي هذه الأخبار ما بان وثبت وصح أن الله جل وعلا فوق سماء الدنيا الذي أخبر نبينا ﷺ أنه ينزل إليه، إذ محال في لغة العرب أن يقول ينزل من أسفل إلى أعلى، ومفهوم في الخطاب أن النزول من أعلى إلى أسفل » [2].

6. بالإضافة إلى ما تقدم ندعو من وافق ابن تيمية من المعاصرين أن يعيدوا النظر في هذا الرأي، وفيما اتهموا به مخالفيهم بما يسمونه طاغوت التأويل، فقد ذكر ابن خزيمة أن النزول في مفهوم الخطاب من أعلى إلى أسفل، فيكون إثبات النزول من غير خلو العرش منه ليس

---

(1) تلبيس الجهمية ج 2، ص 287.

(2) التوحيد ص 136، علو الله على خلقه، د. موسى الدويش ص 139، وشرح العقيدة الواسطية ص 294، والصفات الإلهية للدكتور / محمد أمان ص 254، وكذا التجسيم في الفكر الإسلامي ص 439.

على ظاهر الخطاب، وقد نص ابن منده على عدِّة تأويلات، فكيف يجاب عن هذا الموضع جوابًا لا يلزم إطراده في كل موضع؟

7. كذلك ننبه إلى أن ما عدَّه ابن تيمية قولًا سلفيًا يعده بعض أتباعه بدعيًا، يقول حافظ حكمي: «وقد تكلفت جماعة من مثبتي المتكلمين وخاضوا في معنى ذلك، وفي ذلك الانتقال وعدمه وفي خلو العرش منه وعدمه نفيًا وإثباتًا، وذلك تكلف منهم ودخول فيما لا يعنيهم، وهو ضرب من التكييف لم يأت في لفظ النصوص، ولم يسأل الصحابة النبي ﷺ عن شيء من ذلك حيث حدثهم بالنزول، فنحن نؤمن بذلك ونصدق به كما آمنوا وصدقوا»(1).

8. أيضا نشير إلى تمييع الخلاف في هذه المسألة حتى إن بعضهم يحكي الاختلاف فيه كأنه اختلاف في مسألة فقهية فمن ذلك قول ابن عثيمين: «العلماء بحثوا في هذا، واختلفوا فيها فمنهم من يقول يخلو، ومنهم من يقول لا يخلو، ومن من توقف، فالسبيل الأقوم في هذا هو التوقف، ثم القول بأنه لا يخلو منه العرش، وأضعف الأقوال بأنه يخلو منه العرش، فالتوقف أسلمها » (2).

فلا يخفى أنه لا يقال في هذه الأقوال أصح وأضعف وأسلم؛ لأنه إن كان النزول ثابتًا بخلو العرش منه لا يكون من منع خلو العرش منه مثبتًا لنزوله، كما ذكر ابن منده، وإن كان النزول ثابتًا من غير خلو العرش منه يكون إثبات خلو العرش منه باطلاً، كما أشار إليه ابن تيمية.

وأما التوقف فهو أضعف الأقوال؛ لأن هذه المسألة فيما يجوز على الباري وما يمتنع، فالوقوف فيها لا يكون إلا عن جهل بما يجوز على الباري وما لا يجوز، وقد عابه ابن تيمية ، فالحاصل أن كلام المثبتين والنافين في هذه المسألة مع الواقفين هو استجابة لمفهوم الحسِّ وخوضٌ في متشابه الكتاب والسنة، وهذا الخوض لم يحصل به بيان للمتشابه، بل حصل بسببه

---

(1) معارج القبول ج 1، ص 301 ط دار ابن القيم الدمام.

(2) مجموعة فتاويه ورسائل ج 1، ص 205، التجسيم في الفكر الإسلامي، ص 440.

التنازع والاختلاف من اتباع المنهج الذي يزعمون أنه المنهج الموحد السالم من التناقض والتعارض؟ !

وما أجمل ما نختم به هذه المسألة مما علق به العلامة الكوثري على حسية النزول وفهمه وفق ظواهر اللغة كما ذهب ابن تيمية ومن شايعه حيث قال : «قاتل الله الجهل ما أفتكه، فمن الذي يجهل استمرار الثلث الأخير من الليل في البلاد باختلاف المطالع حتى يحمل النزول إلى السماء الدنيا على النزول الحسيِّ» (1).

كذلك ننبه إلى أن ما ذهب إليه ابن تيمية من نزول الله إلى السماء مع عدم خلو العرش منه فيه جمع بين نقيضين، ولا يمكن فهم ذلك إلا من خلال تصور قبيح هو أن الحق سبحانه وتعالى عما يقولون إذا نزل بذاته بحركة انتقالية من مكان العرش إلى السماء الدنيا فلا يخلو أن ينزل كله أو ينزل بعضه، ولكن إذا نزل كله فإن العرش يخلو منه، وهذا باطل عندهم؛ لأنه سبحانه يجب أن يكون دائمًا على العرش، ولذا وجب أن ينزل بعض الإله عندهم ليبقى بقيته على العرش، وعلى هذا فإذا ما قيل نزل الله فإنه يلزمهم أنه نزل بعضه، وهذا هو المعنى الوحيد الذي يفهم من مستقبح قولهم، وهذا هو الظاهر من اللغة التي تمسكوا بها في فهم النصوص إذا عقلوا ما يقولون. فضلاً عن أنهم ولجوا منطقة لا يكون الكلام فيها إلا بنص صحيح وكان الإمساك منهم عن الخوض في المسألة أولى.

نزول الحق سبحانه وتعالى إلى الأرض عند ابن تيمية.

إذا ما فهمنا مذهب ابن تيمية في تمسكه بالظاهر وفهمه وفق مقتضيات اللغة، فإننا نجده يشطط في ذلك حتى يقول بنزول الباري سبحانه إلى الأرض، يقول ابن تيمية ، وكذلك ما ورد من نزوله يوم القيامة في ظلل من الغمام، ومن نزوله إلى الأرض لَمَّا خلقها، ومن نزوله لتكليم موسى وغير ذلك كله من باب واحد كقوله تعالى. ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ﴾ [البقرة. 210]، وقوله. ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾ [الفجر. 22].

(1) الكوثري في هامش السيف الثقيل ص 102. 103.

والنفاة المعطلة ينفون المجيء والنزول والإتيان بالكلية(1)، ثم نجد ابن تيمية ومن بعده ابن القيم يستدلان بخبر عن ابن عباس رضي الله عنهما يقول فيه ابن القيم: «قول إمام المفسرين ترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما وذكر البخاري عنه في صحيحه أن سائلاً سأله فقال: إني أجد أشياء تختلف عليَّ، أسمعُ الله يقول. ﴿أَمِ ٱلسَّمَآءُۚ بَنَىٰهَا﴾ إلى قوله. ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾ [النازعات 27 . 30]، فذكر خلق السماء قبل خلق الأرض ثم قال في آية أخرى: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا﴾ إلى أن قال. ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت 9- 11]، فذكر هنا خلق الأرض قبل السماء فقال ابن عباس: أما قوله: ﴿أَمِ ٱلسَّمَآءُۚ بَنَىٰهَا﴾ فإنه خلق الأرض قبل السماء ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات ثم نزل إلى الأرض فدحاها، وهذه الزيادة وهي قوله «ثم نزل إلى الأرض" ليست عند البخاري وهي صحيحة(2)».

والواقع أن ما استشهد به ابن تيمية وابن القيم غير مسلم لهما، لأمور منها:

الأول: أن هذا المتن لا يستقيم مع مذهب ابن تيمية الذي ينفي فيه توجه الباري إلى شيء موجود داخل العالم، وإذا كان الخالق نزل إلى الأرض ويطوف فيها، وتخلو عليه البلاد، كما صرح بذلك ابن القيم ومن قبله ابن تيمية (3). فكيف نجمع بين ذلك وبين ما أراد به ابن تيمية أن يتخلص من كثير من إلزامات الفخر الرازي معتمدا على نظريته في الحيز التي يفرق فيها بين الحيز الوجودي والحيز العدمي ، حيث جعل الأول مختصا بالمخلوق، وهو ما في داخل العالم من الأحياز، والثاني مختصًا بالخالق وهو خارج العالم كما مر بيان ذلك.

---

(1) مجموع الفتاوى ج 16، ص 107.

(2) اجتماع الجيوش ص 158، وكذا صحيح البخاري رقم 37، 45، وقد علقه عن المنهال عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، وكذا مجموع الفتاوى ج 16، ص 107. 108.

(3) زاد المعاد ج 3، ص 677، 682.

الثاني: إن هذه الزيادة التي زعم ابن القيم صحتها هي في واقع الأمر زيادة ضعيفة؛ حيث أخرجه الطبراني في المعجم الكبير عن أحمد بن رشدين، وقد قال فيه ابن الجوزي بأنه من الضعفاء والمتروكين، وقال فيه ابن عدي: كذبوه وأنكرت عليه أشياء. كما أخرجها أبو الشيخ في العظمة من رواية هلال بن العلاء عن أبيه، وهلال بن العلاء صدوق، أما أبوه فهو العلاء بن هلال أبو محمد الرقي، فقد ذكر ابن حبان في الضعفاء، وقال: يقلب الأسانيد ويغير الأسماء فلا يجوز الاحتجاج به(1).

ارتباط النزول بالحركة عند ابن تيمية.

يدعي فضيلة الشيخ محمد خليل هراس أن ابن تيمية لم يقل بالنزول الحقيقي، وصرح فضيلته بأنه لم يجد نصًا لابن تيمية يفيد جواز الحركة والانتقال على الحق سبحانه وتعالى (2).

والواقع أن الشيخ هراس ينظر إلى ابن تيمية في ذلك بعين الرضا والتي تجعله لا يرى هنات وذلات المحب، ودليل ذلك أننا سبق أن ذكرنا ما أكد عليه ابن تيمية من أن لفظ النزول في القرآن والسنة إنما أتى بمعنى النزول المعروف ولا يحتمل اللفظ غير ذلك؛ لأن كلاً من الكتاب والسنة إنما نزل بلغة العرب ولم تعرف العرب نزولًا إلا بهذا المعنى.

أضف إلى ذلك أن النصوص قد تضافرت عن ابن تيمية على إثبات النزول المقترن بالحركة، وسأكتفي هنا بذكر نص واحد وأحيل على الباقي.

يقول ابن تيمية: وقال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه المعروف بنقد عثمان بن سعيد علي المريسي الجهمي (العنيد فيما افترى على الله التوحيد) قال: وادعى المعارض أن قول النبي ﷺ «إن الله ينزل إلى السماء الدنيا حين يمضي من الليل الثلث فيقول: هل من مستغفر هل من تائب هل من داع".

قال: فادعى أن لا ينزل بنفسه، إنما ينزل أمره ورحمته، وهو على العرش بكل مكان من غير زوال؛ لأنه الحي القيوم، والقيوم بزعمه من لا يزول.

---

(1) الضعفاء والمتروكين ج 1، ص 84 ميزان الاعتدال ج 1، ص 278، تهذيب التهذيب ص 17

.(2) ابن تيمية السلفي ص 156.

قال: فيقال: لهذا المعارض. وهذا أيضًا من حجج النساء والصبيان ومن ليس عنده بيان ولا لمذهبه برهان.

وأما دعواك أن تفسر القيوم؛ الذي لا يزول عن مكانه، ولا يتحرك فلا يقبل منك هذا التفسير إلا بأمر صحيح مأثور عن النبي ﷺ. أو عن بعض الصحابة والتابعين، لأن الحي القيوم يفعل ما يشاء ويتحرك إذا شاء ويهبط ويرتفع إذا شاء ويقبض ويبسط، ويقوم ويجلس إذا شاء؛ لأن ذلك أمارة ما بين الحي والميت، لأن كل متحرك لا محالة حي، وكل ميت غير متحرك لا محالة، ومن يلتفت إلى تفسيرك، وتفسير صاحبك مع تفسير نبي الرحمة ورسول رب العزة إذ فسر نزوله مشروطًا منصوصًا ووقَّت له وقتًا موضوحًا، لم يدع لك ولا لأصحابك فيه لبسًا ولا عويصًا »[1].

ويقول ابن تيمية في موضع آخر: «الصعود والنزول والمجيء والإتيان أنواع جنس الحركة قيل: والحركة أيضًا أصناف مختلفة فليست حركة الروح كحركة البدن ولا حركة الملائكة كحركة البدن»[2].

وهنا لم يخرج ابن تيمية عن إثباته الحركة والانتقال للحق سبحانه وإن كان لم يبين نوع الحركة ولا نوع الانتقال، ولسنا في حاجة إلى ذلك بعد أن فسر النزول على حسب ما عرفه الناس في لغتهم، وبعد أن أنكر وجود المجاز في اللغة ولم ير فيها إلا دلالات الألفاظ على مفاهيمها الحقيقية، ولعل مما يؤيد ذلك موقف ابن تيمية من القاضي أبي يعلى في المسألة.

إذ إن القاضي أخذ بظاهر أحاديث النزول، وفي الوقت ذاته أحال ما يحتمله النزول من انتقال، بل جعل النزول كما هو في معنى قول الحق سبحانه. ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾

(1) شرح العقيدة الأصفهانية ص 61، ويراجع مجموع الصاوي ج 5، ص 575، وكذا درء التعارض ج 2، ص 7-8، وكذا التسعينية ص 126. 127.

(2) الفتاوى ج 5، ص 459.

[يوسف. 2] [1]. وهنا يخالفه ابن تيمية فيما ذهب إليه إذ إن النزول في فقهه وتصوره لا يخرج عن «معنى النزول المعروف وأنه لا يكون إلا من علو »[2].

ومن ثم فقد رأى ابن تيمية أن القاضي أبا يعلى قد تناقض عندما حمل أحاديث النزول على ظواهرها ونفي الحركة والانتقال عنه، إذ إنه في مفهومه وتصوره لا يمكن حمل النزول على ظاهره دون أن يكون فيه انتقال وحركة وصعود وهبوط، والقاضي قد نفى ذلك ثم يأتي ابن تيمية ليستشهد بما روي عن النبي ﷺ مرفوعًا أنه قال. «إذا أراد الله أن ينزل عن عرشه نزل بذاته » [3]. وهذا الحديث ذكره. من قبل ابن تيمية. القاضي أبو يعلى أيضًا؛ ليثبت به أن الله سبحانه وتعالى ينزل بذاته لأنه. على حد تعبيره. «قال ينزل إلى سماء الدنيا » فأثبت نزول ذاته [4].

ثم يؤيد رأيه بهذا الحديث فيقول. «عن أنس أن النبي ﷺ قال. «إن الله جل اسمه إذا أراد أن ينزل نزل بذاته»[5].

ويأتي ابن تيمية ليبين ما في هذا الحديث من ضعف أو وضع لا لينفي نزول الله بذاته، وإنما ليبين أن اللفظ نفسه ليس بمأثور، ومع ذلك فإن المعنى صحيح. أي أنه يقول بما قال به القاضي أبو يعلى. ثم يقول ابن تيمية معقبًا على هذا الحديث: «قلت ضعف أبو القاسم إسماعيل التميمي وغيره من الحفاظ هذا اللفظ مرفوعًا ورواه ابن الجوزي في الموضوعات» [6].

---

(1) ابطال التأويلات ج 1، ص 260.

(2) مجموعة الرسالة ج 1، ص 215، وما بعدها 222.

(3) مجموع الفتاوى ج 5، ص 394.

(4) القاضي أبو يعلى ، إبطال التأويلات ص 146.

(5) إبطال التأويلات ص 146.

(6) مجموعة الرسائل ج 1، ص 220، وكذا مجموع الصاوي ج 5، ص 394.

ومع هذا الضعف والوضع الذي يجعل المنزه يرفضه شكلاً ومضمونًا فإن ابن تيمية يقرر أن «المعنى صحيح وإن كان اللفظ نفسه ليس بمأثور كما قيل: إن الله هو بنفسه وبذاته خلق السموات والأرض وهو بنفسه وذاته استوى على العرش ونحو ذلك من الأفعال التي فعلها هو بنفسه وهو بنفسه فعلها فالمعنى صحيح » [1].

وواضح هنا كل الوضوح أن ابن تيمية لا يجد غضاضة في إثبات نزول الذات، بل قد نص على ذلك صراحة فقال. «هذا النور والبركة والرحمة التي في القلوب هي من آثار ما وصف به نفسه من نزوله بذاته سبحانه» [2]. ولا شك أن زيادة لفظه (بذاته) توجب التجسيم الصريح فإذا زاد عليها الحركة والانتقال فإنه يتحقق التجسيم في أعرض صورة، وليس يفيد ابن تيمية قوله بعد ذلك «وليس نزوله كنزول أجسام بني آدم من السطح إلى الأرض بحيث يبقى السقف فوقهم، بل الله منزه عن ذلك »[3].

ارتباط النزول بالدنو والقرب وحلول الحوادث.

يشير ابن تيمية صراحة إلى أن الذين يثبتون النزول يقولون: إنه سبحانه يدنو ويقرب من عباده بنفسه [4]. وهم في الوقت ذاته يجوزون قيام الحوادث بذات الله سبحانه، والتي كثيرًا ما ما يطلق عليها ابن تيمية (قيام الأفعال الاختيارية بذاته تعالى) يقول ابن تيمية : «فالذين يثبتون أنه كلم موسى بمشيئته وقدرته كلامًا قائمًا به، هم الذين يقولون أنه يدنو ويقرب من عباده بنفسه . ثم يقول : وأما دنوه نفسه وتقربه من بعض عبادة فهذا يثبته من يثبت قيام الأفعال الاختيارية بنفسه، ومجيئه يوم القيامة ونزوله واستوائه على العرش، وهذا مذهب أئمة السلف وأئمة الإسلام المشهورين وأهل الحديث، والنقل عنهم بذلك متواتر[5]، وهكذا

(1) مجموع الفتاوى ج 5، ص 394.

(2) المرجع السابق ج 5، ص 373.

(3) المرجع السابق، ج 5، ص 415.

(4) الفتاوى ج 5، ص 467، شرح حديث النزول ص 318.

(5) المرجع السابق ج 5، ص 466. 467، شرح حديث النزول ص 319.

وهكذا زعم ابن تيمية أن ارتباط الدنو والقرب بالنزول على صورته الحسية الحقيقية هو قول السلف.

والأغرب من ذلك أنه زعم تواتر الآثار بالدلالة على هذا الأمر، ولست أدري أين تلك النصوص والآثار المتواترة التي كثيرًا ما يخبر عنها ابن تيمية ، ولكن يظل ابن تيمية على تلك الحالة ليضفي هالات القداسة على رأيه وكلامه، ونسبة شواذ الآراء للأئمة والسلف؛ ليرهب البسطاء عن سبر أغوارها والتسليم بمقتضياتها.

ثم نرى ابن تيمية بعد ذلك يذكر آيات النزول وآيات الإتيان والمجيء معقبًا عليها بقوله: «وهذا الآيات استدل بها علماء الأمة على أن الله فوق وأن نزول الرب عندهم ليس مجرد نزول شيء من مخلوقاته مثل ملائكته أو نعمه أو رحمته وغير ذلك فلما استدلوا بقوله "ينزل ربنا". علم أنهم كانوا يقولون: إن الله هو الذي ينزل لتستقيم الدلالة»[1].

ثم يقول في معرض رده على الإمام الرازي: «الوجه الخامس أنه يقال: إن هذه الآيات المذكورة في اللقاء، من قراها علم بالاضطرار أن مضمونها إخبار الله ورسوله، لأن العبد يلقى الله اللقاء الذي هو اللقاء، كما أن سائر النصوص تخبر بما هو جنس ذلك. وإذا كان هذا معلومًا بالاضطرار من إخبار الرسول ﷺ فيقال: إن كان ذلك مستلزمًا؛ لأن الملقي جسم، كان ذلك حجة قاطعة في إثبات جسم، وليس في نفي ذلك حجة تعارض هذا لا سمعية ولا عقلية.

أما الحجج الشرعية فظاهرة، لم يدع أحد من العقلاء أن الكتاب والسنة دلالتها على نفي الجسم أظهر من دلالتها على ثبوته، بل عامة الفضلاء المنصفين، يعلمون أنه ليس في الكتاب والسنة ما يدل على أن الله تعالى ليس بجسم، وإن كان كذلك فإذا قيل: إن مدلول هذه

(1) بيان تلبيس الجهمية ص 28 – 29.

النصوص مستلزم للجسم، فلازم الحق حق، وكان الواجب حينئذ إثبات الملزوم ولازمه، لا نفي اللازم ثم نفي ملزومه »[1].

وهكذا أثبت ابن تيمية ﷺ اللقاء المعروف لدى العامة بين الله وعباده، بل أثبت فوق ذلك أن هذا اللقاء، وإن أثبت التجسيم في حق الباري سبحانه فلا غضاضة في ذلك، إذ إن إثبات الجسمية لله أمر مقرر في الكتاب والسنة.

بل إن الأعجب مما ذكره ابن تيمية أن محقق النص عندما أتى إلى قول ابن تيمية «إن العبد يلقى الله اللقاء الذي هو اللقاء «أشار معلقًا»: أي اللقاء الحقيقي »[2].

والأعجب من ذلك أيضًا أن ابن تيمية حين تعرض للفظ اللقاء في حق الباري سبحانه بينه بما يربطه بالنزول والقرب والحركة فقال: «لفظ اللقاء من أسماء الأفعال المقتضية للحركة والقرب إلى الله تعالى، وفي الكتاب والسنة من هذا أنواع عديدة كلفظ (المجيء) [3]. وأخذ يستشهد على ذلك بالآيات التي ورد فيها لفظ (النزول) و(المجيء) و (الذهاب) و (الإتيان) و (الرجوع) و (الحشر) و (الإياب) و (المصير) و (الانقلاب) و (الاستقرار) و (السوق) و (التبتل) و (العروج) و (الرد) و(الانتهاء) و (الفرار) و (الإنابة) و (الاستقامة) و (الهجرة) و(الصعود) و (الملجأ) ثم يعقب ابن تيمية على هذه الألفاظ وما اقترن بها من آيات بقوله حال مناقشته للإمام الرازي: وتأويل هذه النصوص لكون ظاهرها التجسيم لا يجوز»[4].

ثم يقول. «إن من أقر بموجود لا بد أن يعلم منه معنى يعبر عنه بلفظ، وبهذا يظهر أن الحق هو ترك هذه التأويلات مطلقًا، وأن الإقرار ببعضها دون بعض تحكم وتناقض، وإذا كانت هذه الأمور جميعها لا يعرف أنه يسمى ويوصف بها إلا الجسم؛ فإن السلف والأئمة لم

(1) بيان تلبيس الجهمية ص 32.28.
(2) المرجع السابق ج 8، ص 30 هامش (2).
(3) تلبيس الجهمية ج 8، ص 7.
(4) تلبيس الجهمية ج 8، ص 14، وما بعدها.

ينطقوا بلفظ الجسم، لكن نطقوا بالألفاظ التي هي صريحة في المعنى الذي يسميه هؤلاء جسمًا» [1].

والعجيب أن ابن تيمية في بداية حديثه عما تقدم من معان قد رجح التأويل في المسألة وحمل اللقاء على القهر والقدرة على نحو إذا ما قيل: حضر فلان عند ملك ولقيه أي دخل تحت حكمه وقهره، وكان اللقاء سببًا لظهور قدرة الملك عليه[2]

ثم يأتي بعد ذلك بعد أن أخذته حمية الجدال مع الإمام الرازي ليقرر بأن من أول النزول وما ارتبط به من دنو وقرب وإتيان ومجيء ولقاء... إلخ هو أسوأ حالًا من أمر مسيلمة، بل إن كلامه مماثل لكلام من اتخذ أندادًا مع الله فصار قوله شركًا وردة ظاهرة ونفاقًا خالصًا، وهو من الذين آمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعض[3].

وبعد هذه التناقضات من ابن تيمية أبى إلا أن يمعن في التجسيم من خلال قوله بحسية النزول وما يرتبط به من لقاء ودنو ومماسة ومجاورة، فتراه يعرض بداية قول الإمام الرازي قوله . أي الإمام الرازي . والذي يدل على صحة قولنا. أن أحدًا لا يقول: إن الخلائق تلاقي ذواتهم ذوات الله على سبيل المجاورة، ولما بطل حمل اللقاء على المماسة والمجاورة لم يبق إلا ما ذكرناه »[4].

ثم يجيب ابن تيمية على الإمام الرازي بقوله: «يقال له إما أن تعني بذلك المماسة والاتصال أو تعني به المواجهة أو المقارنة، فإن عنيت الثاني لا نزاع بين القائلين إن الله تعالى على العرش أن ذوات العباد تقرب من ذات الله عز وجل تارة وتبعد أخرى، ومن المعلوم أن إحدى الذاتين إذا قربت من الأخرى صارت الأخرى منها قريبة... وهذه الأقوال المحفوظة عن سلف الأمة وأئمتها وهي مذهب جماهير أهل الحديث وأئمة الفقهاء والصوفية وطوائف

---

(1) بيان تلبيس الجهمية ج 8، ص 24.

(2) المرجع السابق ج 8، ص 3 – 4.

(3) بيان تلبيس الجهمية ج 8، ص 32، 33.

(4) المرجع السابق ج 8، ص 34.

من أهل الكلام، وإن عنيت بالملاقاة على سبيل المجاورة ومماسة إحدى الذاتين للأخرى فإن قدر أن المراد للملاقاة في اللغة المماسة، فليس هذا المعنى مما اتفق على نفيه، بل أكثر الصفاتية يجوزون أن الله يمس المخلوقات، وتمسه؟ وإن كان هناك من يقول: إن الله تعالى يدرك الأجسام باللمس. فلم يصح أن ينفي مماسته للأجسام، وهذا هو المفهوم من اللقاء على سبيل المجاورة، وإذا كان هؤلاء يثبتون بالقياس إدراك اللمس والشم والذوق فكيف بأصحاب الحديث والآثار فإنهم أكثر إثباتًا... كما في خلق آدم بيديه وإمساكه السموات والأرض ونحو ذلك.

هل يتضمن المماسة والملاصقة؟ فالسلف وأئمة السنة المشاهير لم أعلمهم تنازعوا في ذلك بل يقرون ذلك كما جاءت به النصوص»(1).

النزول بين إدراك المعنى وجهل الكيفية عند ابن تيمية.

لقد تناول ابن تيمية مسألة النزول وأسرف في إثباتها من خلال قياس الغائب على الشاهد، حتى قال: «ولولا أن هذه الأسماء والصفات تدل على معنى مشترك كلي يقتضي من المواطأة والموافقة والمشابهة ما به تفهم، وتثبت هذه المعاني لله لم نكن قد عرفنا عن الله شيئًا، ولا صار في قلوبنا إيمان به، ولا علم ولا معرفة ولا محبة، ولا إرادة لعبادته ودعائه وسؤاله ومحبته وتعظيمه، فإن جميع هذه الأمور لا تكون إلا مع العلم، ولا يمكن العلم إلا بإثبات تلك المعاني التي فيها من الموافقة والمواطأة ما به حصل لنا ما حصل من العلم لما غاب عن شهودنا » (2).

(1) تلبيس الجهمية ج 8، ص 36، وما بعدها، وكذا ص 42، وما بعدها وينظر ما بعد ذلك ففيه من التجسيم ما هو أشد وأذكى.

(2) الصاوي ج 5، ص 350.351، شرح حديث النزول ص 318.

ثم ينتهي ابن تيمية إلى أنه لا سبيل إلى معرفة النزول في الغائب إلا من خلال ما عرف به في الشاهد [1]. وابن تيمية بكلامه هذا لم يفرق بين الأوضاع اللغوية الحقيقية والمجازية وما يليق بالله من الأوضاع الحقيقية وما لا يليق بالله تعالى شأنه منها.

ومن ثم جعل إثبات النزول على حقيقته من باب إثبات العلم والقدرة والإرادة[2]. بل إننا نجد ابن تيمية وقد ادعى أنه ليس في اللغة ما يقال له مجاز، وإن اللغة كلها حقائق، والحقائق كلها جائزة في حق الله سبحانه متى جاءت في كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ من غير نظر أو اعتبار فيما قصد له الاستعمال التعبيري وما يجوز على الله وما لا يجوز.

وهذا التصور للمسألة عند ابن تيمية هو سنام العلم والهدى الذي رتب عليه قوله «إذا تبين هذا فقول السائل: كيف ينزل بمنزلة قوله كيف استوى؟ وقوله كيف يسمع؟ وكيف يبصر؟ وكيف يعلم؟ وكيف يخلق ويرزق؟ وقد تقدم الجواب عن مثل هذا السؤال من أئمة الإسلام مثل مالك بن أنس: فالاستواء معلوم والكيف غير معقول. وهكذا سائر الأئمة قولهم يوافق قول مالك، في أنا لا نعلم كيفية استوائه كما لا نعمل كيفية ذاته، ولكن نعلم المعنى الذي دل عليه الخطاب فنعلم معنى الاستواء ولا نعلم كيفيته، وكذلك نعلم معنى النزول ولا نعلم كيفيته...» [3].

والواقع أن ما تقدم من ابن تيمية مبنيٌّ على فهم خاطئ لقول الإمام مالك فابن تيمية أن الكيف غير معقول بمعنى أنه مجهول، ومن ثم فرق بين المحال وبين المجهول، فمالك رضي الله عنه يقول: «إن الاستواء اللغوي معلوم، أما الكيف في حق الباري على هذا المعنى المعلوم فهو محال غير معقول، والسؤال عنه بدعة، أي أن التفويض فيما أراده الله من استوائه كان شأن السلف، ولا نقدر أن نحدد المعنى؛ لأنه لم يرد عن الله ولا عن رسوله ﷺ، وبناء على ذلك

(1) المرجع السابق ج 5، ص 352. 353. 364.

(2) المرجع السابق ص 353. 365.

(3) الفتاوى ج 5، ص 365.

فالنزول كذلك معلوم المعنى اللغوي، لكن كيفية هذا المعنى غير معقول من الذات الواجبة الوجود، فله معنى آخر غير المعنى الذي كيفه غير معقول، لكن نفوض الأمر فيه إلى الله تعالى؛ لأن هذا هو شأن السلف. فالسؤال عنه بدعة والإيمان بما ورد به واجب.

ولا شك أن هناك فرقًا بين الصفات التي تتعلق بالأجسام والصفات التي لا تتعلق بالأجسام، فالانتقال من شأن الجسم، لكن العلم إدراك فما له وللجسم، والإرادة قصد فما لها ولصفة الجسم.

وهكذا فليس ما يكون من صفة الأجسام ووضعت لها ألفاظ دالة عليها كما يكون لغير صفة الأجسام ووضعت لها ألفاظ دالة عليها، فليس العلم كالنزول واليد والقدم والعين والأذن، وخلط ذاك بهذا لا يكون من صفة العلماء الذين يميزون بين الأشياء وصفاتها ولوازمها التي لا تفارقها »[1].

الآثار التي استشهد بها ابن تيمية في مسألة النزول بين القبول والرد.

أخذ ابن تيمية على نفسه عهدًا أن لا يستشهد على ما ذهب إليه في مسألة النزول وما شابهها إلا بما صح سنده عن رسول الله ﷺ، واستشهد على ذلك بما روي عن الإمام أحمد حين سُئل عن الأحاديث التي تروى أن الله ينزل إلى سماء الدنيا فقال: نصدق بها إذا كانت بأسانيد صحاح، ولا يرد على الله تعالى قوله، ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حدود ولا غاية، «ليس كمثله شيء»[2]. فهل التزم ابن تيمية بذلك؟

الواقع أن ابن تيمية قد أهمل الأحاديث التي ترفع الإشكال في مسألة النزول مثل ما صرح فيها بإثبات مناد من قبل الحق سبحانه مع صحة سندها، وتوافق متنها مع تنزيه الحق سبحانه، فمن ذلك ما أخرجه النسائي بسند صحيح عن أبي هريرة وأبي سعيد رضي الله عنهما أنهما

(1) العقيدة في فتاوى ابن تيمية ص 231 نقلًا عن "بين الرازي وابن تيمية في الصفات" ص451، 452.
(2) بيان تلبيس الجهمية ج 6، ص 510، 511.

قالا: «قال رسول الله ﷺ إن الله عز وجل يمهل حتى يمضي شطر الليل الأول، ثم يأمر مناديًا ينادي يقول: هل من داع يستجاب له هل من مستغفر يغفر له هل من سائل يعطى»[1].

ومن ذلك أيضًا ما أخرجه الإمام أحمد عن النبي ﷺ قال. ينادى كل ليلة ساعة فيها مناد هل من داع فاستجيب له، الحديث» [2].

فهذه الأحاديث وغيرها تعطي فهمًا تنزيهيًا مستقيمًا للمسألة، على نحو ما ذكره الإمام ابن حجر فقال. «وقال ابن العربي : حكي عن المبتدعة رد هذه الأحاديث وعن السلف إمرارها وعن قوم تأويلها وبه أقول. فأما قوله (ينزل) فهو راجع إلى أفعاله لا إلى ذاته، بل ذلك عبارة عن ملكه الذي ينزل بأمره ونهيه، والنزول كما يكون في الأجسام يكون في المعاني، فإن حملته في الحديث الحسي فتلك صفة الملك المبعوث بذلك، وإن حملته على المعنوي بمعنى أنه لم يفعل ثم فعل، فيسمى ذلك نزولًا عن مرتبة، فهي عربية صحيحة.

والحاصل أنه تأوله بوجهين إما بأن المعنى ينزل أمره أو المَلَك بأمره، وإما بأنه استعارة بمعنى التلطف بالداعين والإجابة لهم، ونحوه.

وقد حكى أبو بكر بن فورك أن بعض المشايخ ضبطه بضم أوله على حذف المفعول، أي يُنْزِل ملكًا، ويقويه ما رواه النسائي من طريق الأعزِّ عن أبي هريرة وأبي سعيد بلفظ: «إن الله يمهل حتى يمضي شطر الليل ثم يأمر مناديًا يقول. هل من داع فيستجاب له...»الحديث، وفي حديث آخر ينادي مناد هل. من داع يستجاب له... الحديث، قال القرطبي وبهذا يرتفع الإشكال [3].

ومع هذا الفهم الموضوعي المؤسس على الاستشهاد بعدد من الأحاديث الصحيحة سندًا المستقيمة تنزيهًا ومتنًا نجد ابن تيمية ومن شايعه يغضون الطرف عنه ويذهبون إلى

(1) سنن أبي داود 6/ 124 رقم 10316.

(2) المسند 217. 218.

(3) فتح الباري ج 3، ص 30.

الاستشهاد في المسألة بأحاديث لا ترقى إلى صحتها فضلاً عن نكارة متونها وإخلالها بالتنزيه[1]. إلا أنها تسعف مذهبهم في العلو والنزول والهبوط والحركة والانتقال والارتفاع... إلخ.

فمن ذلك ما نسب إلى الإمام أحمد من رواية حجاج عن جريج عن عطاء عن عبيد بن عمير قال: ينزل الرب عز وجل شطر الليل إلى السماء فيقول من يسألني فأعطيه... حتى إذا كان الفجر صعد الرب عز وجل [2].

وهذا الحديث يلاحظ عليه أمران: الأول أن الزيادة التي وردت في آخره لا وجود لها في كتاب السنة حيث انتهى الحديث بما قبلها[3].

الثاني: أن سند هذا الأثر فيه مجهول، وهو شيخ المصنف[4].

كذلك نجد ابن تيمية يستشهد بما روي عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا نزل الله إلى سماء الدنيا نزل على عرشه » [5].

وما ذكره ابن منده عن نعيم بن حماد بلفظ: «إذا أراد أن ينزل إلى عرشه نزل بذاته»[6].

وما استشهد به ابن تيمية هنا حكم عليه الإمام الذهبي وغيره بالوضع وسقوط السند[7].

السند[7].

كذلك يستشهد ابن تيمية بحديث طويل أخرجه الإمام أحمد بسنده عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «أتاني جبريل وفي كفه مرآة بيضاء فيها نقطة سوداء فقلت:

(1) يراجع على سبيل المثال الفتاوى ج 6، ص 411، وما بعدها، وكذا ما ذكره ابن القيم في اجتماع الجيوش ص 163 وما بعدها.

(2) اجتماع الجيوش 163، شرح حديث النزول ص 196.

(3) السنة ج 1، ص 272، رقم 507.

(4) المرجع السابق ص 272.

(5) حديث النزول ص 169.

(6) المرجع السابق ص 196، وكذا مجموع الفتاوى ج 5، ص 132.

(7) العلو ج 1، ص 90، وكذا كشف الخفي ج 1، ص 40.

ما هذه يا جبريل؟ قال: هذه الجمعة يعرضها عليك ربك عز وجل لتكون لكم عيدًا... وفيه فإذا كان يوم الجمعة نزل تبارك وتعالى من عليين على كرسيه ثم حف الكرسي بمنابر من نور ثم جاء النبيون حتى يجلسوا عليها ثم حف المنابر بكراسي من ذهب... ثم يصعد على كرسيه ويصعد معه الصديقون والشهداء، ويرجع أهل الغرف إلى غرفهم...»[(1)].

ولعلنا نلحظ هنا.

1. تلك المعاني التجسيمية التي لا يستطيع أن ينكرها ابن تيمية فثمة كرسي ومنابر من نور وجلوس للأنبياء وكراسي من ذهب وصعود فكيف يكون الفكاك من التشبيه والتجسيم؟!

2. إن هذا الحديث من حيث سنده قد قال فيه ابن كثير : «قد أورده ابن جرير من رواية عثمان بن عمير وفيه غرائب كثيرة، أضف إلى ذلك أن في سنده جهضم بن عبد الله بن أبي الطفيلي القيسي، قيل فيه: صدوق يكثر عن المجاهيل، كما أن في إسناده أبو طيبة رجاء بن الحارث وقيل فيه: إنه من المجاهيل. كما اختلف في حالة فوثقه البعض ولم يوثقه البعض الآخر[(2)].

بهذه الأخبار وغيرها مع ضعف سندها ونكارة متونها احتج بها ابن تيمية ومن شايعه لنصرة ما ذهب إليه مستقصيًا طرقها موهمًا صحتها[(3)]. وفي الوقت ذاته أهملوا ما صح من أحاديث في هذا الباب إذ إنها لا تشهد لما ذهبوا إليه من معاني التجسيم والتشبيه والحدوث بالنسبة للحق سبحانه.

ملاحظات ومناقشات على ما ذهب إليه ابن تيمية في النزول.

1. إن ابن تيمية يروي عن السلف أقوالهم في التنزيه وحال التطبيق يكون أبعد ما يكون عنها.

---

(1) السنة ج 1، ص 250، رقم 460.

(2) تفسير ابن كثير ج 4، ص 229، وكذا تهذيب التهذيب، ج 2، ص 120، وكذا تقريب التهذيب ص 208، وكذا سؤالات البرقاني ص 30.

(3) الفتاوى ج 6، ص 402 وما بعدها.

فها هو ذا البدر العيني يقول: «ذكر الشيخ ابن حبان في كتاب السنة عن أبي زرعة قال: هذه الأحاديث المتواترة عن رسول الله ﷺ : «إن الله ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا» قد رواه عدة من أصحاب رسول الله ﷺ. وهي عندنا صحاح قوية وقد قال رسول الله ﷺ (ينزل) ولم يقل كيف ينزل؟ فلا نقول كيف ينزل؟ بل نقول كما قال رسول الله ﷺ[1].

وقد نقل ابن تيمية ذلك عن الإمام أحمد في النزول أننا نؤمن به ونصدق به ولا كيف ولا تحريف في ضوء قول الحق سبحانه ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ ومع كل هذا نرى ابن تيمية لم يتمسك بما رواه عن السلف، بل فسر النزول بالنزول الذاتي وما يستلزم ذلك من حركة وانتقال مجوزًا قيام الحوادث بذات الله خائضًا في أمور لم ترد عن السلف من قريب أو بعيد فأين ابن تيمية مما نقله.

2. بعد أن أورد ابن تيمية رأى السلف في المسألة نجده في موضع آخر يصرح بانفراده فيها برأي يختص به لم يقتد فيه بالسلف ولم يتابع فيه الخلف[2].

ثم رأيناه يستقرئ لفظ النزول كما تقدم في كثير من آيات القرآن الكريم مبينًا أنه لا يتصور إلا من علو، وهو بهذا متسق مع فكرة إذ تقدم قوله بالعلو الذاتي، فلا غرابة إن رأيناه يفسر النزول بأنه نزول ذاتي من مكان عال، ومن ثم دفعه ذلك إلى تفسير الآيات بما يتسق مع تصوره هذا، فعند قوله سبحانه (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج) [الزمر: 6] فسر النزول تفسيرا حسيا فقال: والأنعام تنزل من أمهاتها وهو نزول من مكان عال.

ويأتي إلى قول الحق ﴿وَأَنزَلۡنَا ٱلۡحَدِيدَ﴾ [الحديد. 25]، فيرى بأنه نزول من علو حيث أنزله الحق سبحانه من الجبال لينتفع به بنو آدم[3].

---

(1) عمدة القارئ ج 7، ص 199.

(2) مجموعة الرسائل ج 1، ص 220.

(3) المرجع السابق ج 1، ص 222.

وهذا التفسير من ابن تيمية قد خالف فيه السلف حيث فسر الإمام الطبري وابن كثير إنزال الأنعام بالجعل والخلق(1)، وتفسير إنزال الحديد بمعنى جعله رادعًا لمن عاند في الحق بعد أن قامت عليه الحجة(2). أضف إلى ذلك أن النزول لا يستدعي العلو في كل تعبير كما قال امرؤ القيس.

قِفَا نَبْكِ عَلَى ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ... بِسِقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ

فهل كان الشاعر لا يأتي بيته إلا من أعلى(3)، أضف إلى ذلك أيضًا أن البدر العيني في عمدة القارئ ذكر « أن النزول في اللغة يستعمل لمعان عدة، فيأتي بمعنى الانتقال كما في قوله سبحانه ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان. 48]، ويأتي بمعنى الإعلام كما في قوله تعالى ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾ [الشعراء 193] ، أي أعلم به الروح الأمين محمد ﷺ، ويأتي بمعنى القول كما في قول الحق ﴿وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام. 93]. أي سأقول مثل ما قال، ويأتي بمعنى الإقبال كما تقول نزل فلان عليَّ، ويأتي بمعنى الانخفاض كما تقول: «نزل قدر فلان عند فلان» وهذا كله متعارف عند أهل اللغة(4).

وهكذا نرى أن ابن تيمية بتفسيره للنزول قد خالف اللغويين والمفسرين مع الأخذ في الاعتبار أن ابن كثير تتلمذ على آراء ابن تيمية من خلال تلميذه ابن القيم، ولكنه لم يأخذ رأيه في النزول بل تابع في ذلك شيخ المفسرين الإمام الطبري.

يضاف إلى ذلك أنه بالنظر إلى ما تقدم لا يكون من المحتم أن نفهم النزول بمعنى النزول من علو أو أن نأخذه بمعناه المعروف كما يعبر ابن تيمية ، فاللغة لا تشهد لذلك، أضف إليه أن النزول المعروف لا يختص إلا للأجسام إذ يقتضي كما يعبر ابن الجوزي ثلاثة أجسام:

(1) جامع البيان ج 23، ص 194، وكذا تفسير القرآن العظيم ج 4، ص 46.
(2) تفسير القرآن العظيم ج 4، ص 314.
(3) العقائد في فتاوى ابن تيمية نقلًا عن "بين الرازي وابن تيمية في الصفات" ص 457.
(4) عمدة القاري ج 7، ص 200.

جسم عال وهو مكان لساكنه، وجسم سافل، وجسم منتقل من علو إلى سفل. وهذا لا يجوز في حقه سبحانه [1].

3. يروي ابن بطوطة في رحلته أنه حضر ابن تيمية يوم الجمعة في دمشق وهو يعظ الناس وكان واقفًا على المنبر فقال: إن الله ينزل إلى السماء الدنيا كنزولي هذا. ونزل درجة من درجة المنبر[2].

فوجد من دافع عن ابن تيمية في هذه المسألة موضحًا أن ابن بطوطة لم يجتمع بابن تيميةرَحِمَهُ اللَّهُ إذ وصل إلى دمشق يوم الخميس التاسع عشر من شهر رمضان عام ست وعشرين وسبعمائة هجرية، في حين أن ابن تيمية كان في هذه الفترة في سجن القلعة بدمشق [3].

والواقع أن هذه التواريخ التي استشهد بها من دافع عن ابن تيمية في المسألة تحتاج إلى بحث وتمحيص وتحقيق، ولكن نسلم جدلًا بصحتها ونحتكم إلى ما قاله ابن تيمية في المسألة فماذا نجد؟

نجده صراحة يقر بالنزول على نحو ما هو معروف لدى الناس مقترنًا بحركة وقيام وقعود بل إنه جعل هذا النزول بهذه الصورة هو أمارة بها نفرق بين الحي والميت، كما أنه جعل الإتيان والنزول والمجيئ بحركة وانتقال من الباري سبحانه مذهب أهل السنة والحديث [4].

---

(1) دفع شبه التشبيه ص 44.

(2) ابن بطوطه، تحفة النظار في غرائب الأمصار ص 57، ط 1 القاهرة.

(3) حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ص 43.

(4) يراجع في هذه المعاني مجموعة الرسائل الكبرى ج 1، ص 215، وما بعدها، بيان تلبيس الجهمية ج 8، ص 24 وما بعدها، شرح العقيدة الأصفهانية ص 62، درئ تعارض العقل والنقل ج 2، ص 71. 72، مجموع الفتاوى ج 6، ص 11، ج 5، ص 578.

4. كذلك نقرر أن علماء الأشاعرة عندما أولوا النزول، بنزول أمره سبحانه وتعالى ورحمته إلى الأرض استندوا في تأويلهم هذا إلى رواية الحديث بضم الياء من (يُنْزِل) كما مر بيان ذلك، وهذه الرواية بالضم لا تتلاءم مع ما ذهب إليه ابن تيمية من النزول الذاتي الحقيقي، ومن ثم وقف منها موقف الإنكار قائلاً رَوَى بعضهم (يُنزِلُ) بالضم، وهذا من تحريف اللفظ والمعنى [(1)].

والواقع أن هذا غلو من ابن تيمية إذ إن ابن فورك، وهو أسبق من ابن تيمية قد نقل عنه البدر العيني قوله: «ضبط لنا بعض أهل النقل هذا الخبر عن النبي ﷺ بضم الياء (يُنْزِل) يعني من الإنزال، وذكر أنه ضبط عن من سمع فيه من الثقات الضابطين.

وكذا قال القرطبي: قد قيده بعض الناس بذلك، فيكون تعدي إلى مفعول محذوف، أي ينزل الله ملكًا. قال: والدليل على صحة هذا ما رواه النسائي من حديث الأعز عن أبي هريرة وأبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله عز وجل يمهل حتى يمضي شطر الليل الأول يأمر مناديًا يقول: هل من داع فيستجاب له... الحديث»[(2)].

وهنا نجد ابن تيمية يذكر ذلك ويقول: «إن هذا إن كان ثابتًا عن النبي ﷺ فإن الرب يقول ذلك ويأمر مناديًا بذلك لا أن المنادي يقول: من يدعوني فأستجيب له؟[(3)]. ثم يقول: «ومن روى عن النبي ﷺ أن المنادي يقول ذلك فقد علمنا أنه يكذب على رسول الله، فإنه مع أنه خلاف اللفظ المستفيض المتواتر الذي نقلته الأمة خلفًا عن سلف، فاسد في المعقول، فعلم أنه من كذب بعض المبتدعين[(4)].

وأقول: إن ابن تيمية قد كذب الرواية من غير حجة إلا أنها خلاف اللفظ المستفيض المتواتر، وادعى أن اللفظ مستفيض متواتر، وليس كذلك، فإنه إن كان ثمة تواتر معنوي

(1) مجموع الفتاوى ج 5، ص 372.
(2) البدر العيني عمدة القارئ شرح صحيح البخاري ج 7، ص 199.
(3) مجموع الفتاوى ج 5، ص 372.
(4) المرجع السابق ج 5، ص 372.

مأخوذ من مجموع الروايات لا من رواية اللفظ، بل إن ما ادعى أنه كذب قد ورد في عدة روايات.

ففي الأولى: «فيقول القائل". وفي الثانية "فيأمر ملكًا ينادي"، وفي الثالثة "ينادي مناد كل ليلة". وكما أن ابن تيمية كذب هذه الرواية من غير حجة، فإنه ادعى أنه فاسد في المعقول، ولم يقل لماذا؟ وادعى أنه من كَذِبِ بعض المبتدعين وأنى له في ذلك؟ وهل الخلاف في اللفظ يَرُدُّ الرواية إلا إذا كان مناقضًا لها، ولا يقبل الجمع ولا الحمل على المعنى الصحيح؟ أما إذا كان غير متناقض ويقبل الجمع والحمل على معنى صحيح فلم يرد؟[(1)]

ونظير ذلك قوله تعالى في أحسن الحديث ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة. 18]. والقارئ على الرسول هو جبريل عليهما السلام لا ذات الله عز وجل. وقوله في الحديث القدسي: مرضت فلم تعدني واستطعمتك فلم تطعمني. ونحو ذلك مما صح به النقل، وجب اعتباره من مجاز الإسناد، فماذا يقول ابن تيمية في الآية والحديث المذكورين ونظائرهما؟ وأي فرق بينهما وبين حديث النزول في وجوب انتفاء ظاهر الإسناد، ما دام العقل الصريح والنقل الصحيح يؤيد أن اعتبار إسناد النزول إلى الله تعالى مجازيًا، ويؤكد أن امتناع اتصاف ذات الواجب جل شأنه بالانتقال والزوال والتحيز في مكان؟[(2)].

وقد سبق أن قررنا أنه ليس بمانع أن يقول المَلَك على لسان الحضرة الإلهية: من يسألني فأعطيه. إذ إن أهل العربية لهم في نقل الكلام عن الغير أسلوبان: الأول أن يقول: يقول لك فلان، فيذكر له لفظة بضمير الغائب، أو يحكي معنى قوله فيذكره بصيغة الخطاب، ولم يمنع من ذلك أحد.

5 – ذكر ابن تيمية أن السلف قد اختلفوا فيما بينهم عند نزوله سبحانه هل يخلو منه العرش أم لا؟

(1) أ. د/ محمد السماحي، العقائد في فتاوى ابن تيمية ص 278.

(2) بين الرازي وابن تيمية في الصفات ص 469.

والواقع أن هذه نسبة لا تصح إلى السلف إذ هي تناقض مع اتجاههم الذي يتلخص في (أمروها كما جاءت) ، كما تتناقض مع موقفهم التأويلي الذي دفع إليه تنزيههم لله تعالى عما لا يليق به.

وأرى أن ابن تيمية قد وضع نفسه في مأزق عندما رفض كل تأويل مثبتًا نزوله سبحانه بذاته وأنه فوق العرش بذاته، فأسلمه هذا المأزق إلى إشكالية أخرى عبر عنها بسؤاله «إذا نزل هل يخلو منه العرش أو لا يخلو» [1].

فسار بذلك وراء افتراضات عقلية بحته شبه فيها الخالق بالمخلوق، وقاس فيها الغائب على الشاهد، وهو ما يتناقض مع مذهبه، ومن ثم فإن ابن تيمية لم يكن موفقًا في نسبة الكلام في هذه المسألة إلى السلف.

6. كذلك نلحظ أن ابن تيمية قد جعل حركة الباري علامة على إثبات الحياة له، وجعل من نوع ذلك الفعل قائمًا به كالإتيان والمجئ والنزول وجنس الحركة، وجعل ذلك أمارة ما بين الحي والميت[2]. والواقع أن ابن تيمية قد جانبه الصواب في ذلك لعدة من الأمور منها:

أ. أنه أدخل الباري سبحانه في قضية كلية مع جميع المخلوقات الحية فإذا استخدم المتكلمون ذلك في التنزيه علا صوته جلبة وصياحًا قائلاً: هذا قياس شمولي ولا يجوز أن يدخل فيه الباري مع غيره في قضية كلية يستوي فيها مع أفراده. وإذا به يقترف ما نهي عنه.

ب. لا نسلم أن كل ميت غير متحرك؛ لأن الحق سبحانه يقول ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس. 40]. وقد أثبت العلم الحديث أن هذه الحركة الفلكية ثابتة لكل جسم حتى أنهم شبهوا حركة الإلكترونات حول نفسها وحول النواة بحركة كل كوكب حول نفسه وحول الشمس، والشمس أيضًا تتحرك حول نفسها وتتحرك مع مجموعتها الشمسية من الكواكب

(1) حديث النزول ص 317، 318.

(2) مجموع الفتاوى ج 8، ص 23، الأصفهانية ص 62.

حول مركز مجرة (درب التبانة) والمجرة في حركة مثلها أيضًا، وكل ذرة في الجسم ما هي إلا صورة مصغرة من هذا الكون(1).

فهذه الحركة من لوازم الجسم، فلو كان الباري سبحانه موصوفًا بالحركة لكان جسمًا، وفي النهاية نقول: إن ابن تيمية عندما صرح بأنه في مسألة النزول لم يتابع الخلف ولم يقتد بالسلف، انفرد برأي أحسن ما يقال فيه: إنه رأيٌ خاص به ليس له ما يؤيده. وكان أحرى به أن ينظر إلى المسألة بنظرة الإيمان والتسليم لا بنظرة المتمسك بالظاهر العاض بالنواجذ عليه، فنظرته تلك كانت على خلاف نظرة علماء الأشاعرة التي تشربت بروح الإسلام الصحيح حيث نظروا إلى المسألة بصورة أبعد وأعمق عبر عنها الإمام الغزالي ومن بعده الرازي بقوله: "إن حديث النزول سيق لنهاية الترغيب في قيام الليل وله تأثير عظيم في تحرك الدواعي للتهجد الذي هو أفضل العبادات " (2).

ولم يأخذوا من هذا الحديث حكمًا كلاميًّا كما فعل ابن تيمية، الأمر الذي يخول للباحث أن يقول في اطمئنان: إن موقف ابن تيمية ومن على شاكلته يسقط الحواجز بينهم وبين الذي يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، ثم بعد ذلك ينكرون التأويل(3).

هذا وهناك صفات أخرى خبرية كالمجيء، حيث حمله علماء الأشاعرة على الأمر، وحمله ابن تيمية على الحركة والانتقال.

وهناك كذلك القرب والمعية حيث حملها علماء الأشاعرة على العلم، واضطرب موقف ابن تيمية بين التأويل وإثبات الحقيقة والمماسة فيهما.

---

(1) التجسيم في الفكر الإسلامي ص 447.

(2) الاقتصاد في الاعتقاد ص 89. 90، وأساس التقديس ص 146.

(3) المدرسة السلفية ص 693، وكذا بين الرازي وابن تيمية في الصفات ص 478.

وهناك أيضًا صفة الفرح حيث حملها علماء الأشاعرة على الرضا استنادًا لقول الحق ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: 32]. في حين أن ابن تيمية جعل الفرح صفة حقيقية لله عز وجل [1].

وهناك العجب الذي حمله علماء الأشاعرة على أنه يعني في حق الله استعظام الحالة التي يكون فيها، فإن كانت قبيحة فيترتب العقاب العظيم عليها، وإن كانت حسنة فيترتب الثواب العظيم عليه[2].

في حين أن ابن تيمية اضطرب رأيه فيه، فإنكاره المجاز يلزمه إجراء العجب على ظاهرة، بل إنه يصرح بذاته وحقيقته للباري في مواضع أخرى، ثم نراه يتناقض فيتأوله على نحو ما ذهب إليه علماء الأشاعرة[3].

وهناك الضحك الذي حمله علماء الأشاعرة على الإذن والرضا، وهذا نوع مشهور من الاستعارة[4]. في حين أن ابن تيمية اضطرب في المسألة فلزمه التشبيه لإنكاره المجاز، إضافة إلى تصريحه بحقيقته وذاتيته لله، ثم يتناقض فيصرح بالتأويل حاملاً الضحك على الإحسان والإنعام [5].

---

(1) شرح العقيدة الواسطية ص 105. 106، ويراجع أساس التقديس ص 190.

(2) مفاتيح الغيب ج 3، ص 209.

(3) مجموع الفتاوى ج 6، ص 123 وما بعدها، بيان تلبيس الجهمية ج 4، ص 320.

(4) أساس التقديس ص 189.

(5) مجموع الفتاوى ج 6 ص 123، وما بعدها، بيان تلبيس الجهمية، ج 6، ص 320.

الخاتمة

بعد هذه الرحلة الفكرية مع آراء كل من علماء الأشاعرة وابن تيمية رحمه حول آيات الصفات وما تفرع عنها من مسائل متعلقة بها، استطاع الباحث أن يقف على النتائج الآتية:

(1) تعامل علماء الأشاعرة مع نصوص الصفات في الكتاب والسنة في ضوء أطر وضوابط من الشرع والعقل واللغة، فخرجت آراؤهم فيها تعبر عن سنام التنزيه الذي يليق بذات الله سبحانه وتعالى المقدسة. في حين أسرف ابن تيمية – وهو نصي – في استخدام قياس الغائب على الشاهد، فكان ذلك سببا من أسباب الانحراف في الآراء العقدية لديه.

(2) يلاحظ أن أقوال الأشاعرة في مسائل الصفات لم تخرج عما قاله السلف، كما نص على ذلك الثقاب مثل ابن كثير وابن جرير الطبري وابن حجر وغيرهم.

(3) اختلف علماء الأشاعرة في بعض مسائل الصفات بيد أن اختلافهم فيها قد دار بين الحسن والأحسن، وكل في فلك التنزيه يسبحون.

(4) درس علماء الأشاعرة مسالة توحيد الله تعالى، فاهتموا بإثباتها وإقناع الناس بها، واقفين عند حديث القرآن الكريم عنها، خلافا لابن تيمية الذي قسم التوحيد إلى توحيد ألوهية وتوحيد ربوبية وأسماء وصفات، وهو أمر لم يصطلح عليه في الكتاب ولا في السنة، ومن ثم كان علماء الأشاعرة أقرب إلى هديهما من ابن تيمية الذي فرق بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية ناسبا ذلك إلى النبي ﷺ في حين أنه عندما كان يدعو الناس إلى عبادة الله وحده لم يطالبهم بالتفرقة بين هذين النوعين من أنواع التوحيد. ولقد كان من الممكن قبول تقسيم ابن تيمية للتوحيد واعتباره اجتهادًا يثاب فاعله، وإن أخطأ، إلا أن ابن تيمية تعصب في نصرة هذا التقسيم والإذعان له حتى جعله فارقا بين الإيمان والكفر، وكأني به وقد جعل من سبقه ممن لم يقولوا به قد عبدوا إلها آخر غير الله.

(5) قرن علماء الأشاعرة دليل الحدوث بمظاهر العناية في إثبات وجود الله تعالى، فأكدوا بذلك على سيره في طريق هادف له غاية.

(6) أثبت علماء الأشاعرة وجود الله سبحانه وتعالى من خلال برهان الحدوث، والذي يعد من أقوى الألة على وجود الله تعالى لا سيما وقد أثبت العلم الحديث يقينية ما أسس عليه من مقدمات. والعجيب أن ابن تيمية وقف موقف الإنكار والتشنيع من هذا البرهان في حين أنه استشهد به معتمدا إياه كأحد المسالك التي يثبت بها وجود الباري سبحانه وتعالى.

(7) درس علماء الأشاعرة مسألة الصفات الخبرية فقالوا فيها بالتفويض والتأويل، والتفويض مسلك السلف والتأويل مروي عنهم، وقد تعامل علماء الأشاعرة مع التفويض والتأويل بصورة موضوعية علمية منهجية وفق ضرورات العصر ومقتضيات الظروف والأحوال.

(8) فرق علماء الأشاعرة بين السمع والبصر والإدراك قائلين بتعلق الإدراك بالملموسات والمحسوسات مع التأكيد على نفي المعنى الحسي والتشبيهي من هذا التعلق، خلافا لما زعمه ابن تيمية ومن شايعه من أن السمع والبصر والإدراك عند علماء الأشاعرة من الألفاظ المترادفة.

(9) أكد الإمام السنوسي على أزلية كلام الباري سبحانه، وجعل الكلام النفسي قسيما لحصر المعتزلة للكلام بالصوت والحرف في الشاهد، ومن ثم أخذ منه عدم انحصار الكلام بالصوت والحرف في حق الباري سبحانه وتعالى، فالحق سبحانه متصف بكلام أزلي قديم ليس بصوت ولا حرف على حسب ما يليق به سبحانه وتعالى.

(10) فسر علماء الأشاعرة النزول وغيره من الصفات الخبرية بمعان تليق بذات الحق سبحانه مستشهدين عليها بدلالات اللغة، وما صح من أحاديث عن رسول الله ﷺ سندا، مستقيمة مع التنزيه متنا، فكانوا بذلك أقرب إلى الشرع من ابن تيمية .

(11) تصور علماء الأشاعرة عدم تعلق القدرة بالمحال فراعوا بذلك اقتران القدرة بالحكمة الإلهية، واستقامة الأمور الكونية وثبات القضايا العقلية.

(12) يرى العديد من الباحثين أن نزعة التأويل في الفكر الأشعري قد أخذت تمام صورتها منهجا وتطبيقا من خلال آراء الإمام الرازي وفكره، والواقع أننا من خلال دراستنا لآيات الصفات في هذا البحث قد تبين أن الإمام الرازي وإن استخدم التأويل في سياق ضرورات معينة إلا أنه أكد على أن مذهب السلف في التفويض هو الحقيق بالاتباع في المسألة، وأن هذا هو ما يدين به أمام رب العالمين، وقد أكد الإمام الرازي على ذلك حال بيانه لآية الاستواء في سورة الأعراف ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ الأعراف 54. وقول الحق سبحانه ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ آل عمران 7.

(13) اتهم ابن تيمية علماء الأشاعرة بأنهم نفاة للصفات، والواقع أن هذا الاتهام لا صلة له بالإنصاف والموضوعية، فعلماء الأشاعرة لم ينفوا الصفات، وإنما نفوا ما يعلق بها من معان لا تليق بالذات العلية. وعلى هذا فحقيقة مذهب الأشاعرة ليس نفي ذات الصفة، وإنما نفي المعنى التشبيهي الموهم للتجسيم الذي قد يفهم منها.

(14) نبع التأويل من طبيعة اللسان العربي، ومن ثم فهو ضرورة لغوية فرضتها طبيعة اللغة منذ أن نزل القرآن الكريم، فالتأويل يشبه إلى حد كبير موضوعات علوم البيان من مجاز وكناية واستعارة وغيرها من الأنواع البلاغية التي لا تفسر إلا عن طريق صرف اللفظ عن ظاهره إلى المقصود من ورائه، وهذا هو عين التأويل. وبجانب الضرورة اللغوية للتأويل تأتي الضرورة العقدية بالنسبة له، إذ يتوصل من خلاله إلى تنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشابة الحوادث.

(15) نلحظ أن علماء السلف قد اتجهوا إلى التفويض ولا يمنع ذلك أن يبذل الخلف طاقتهم لتقريب معنى النصوص الموهمة لإفهام عوام المسلمين إزالة اللبس في مسائل التنزيه، لاسيما وقد أذن الله تعالى برد المتشابه إلى محكم الكتاب والسنة.

(16) من الأخطاء التي يجب تصحيحها والتنبيه إليها اعتبار الرسول ﷺ المؤيد بالوحي من ربه من جملة السلف، وكيف يكون ذلك، وقد تلقى السلف علومهم عنه، فكيف يكون من جملتهم كما يصرح ابن تيمية .

(17) اضطراب الفكرة عند ابن تيمية في المسألة الواحدة، فتراه يقرر أمرا وعند التطبيق لما قرره يكون التناقض البين. ومن أكبر الأدلة على ذلك قوله بسبق الوجود بالعدم، ثم قوله بعد ذلك بحوادث لا بداية لها، وكذا رأيناه وقد هاجم من جوز المجاز في اللغة متهما إياهم بالبدعة ومخالفة العقل، ومع هذا يأتي في مواضع أخرى ليثبت المجاز مطوعًا إياه لنصرة مذهبه وغير ذلك كثير.

(18) يعد إنكار دليل الحدوث عند ابن تيمية مدخلا مهما للقول بالقدم النوعي للعالم، وإثبات حوادث لا بداية لها. والذي زعم ابن تيمية أن هذا القول هو مذهب السلف وأهل الحديث في حين أن القاضي أبا يعلى وهو أحد شيوخ الحنابلة قد أثبت أن هذا قول الملاحدة. وبجانب ذلك يعد ما ذهب إليه ابن تيمية في المسالة خرقًا لحقيقة انفراد الحق سبحانه بالقدم بلا مشارك. ويلحق بذلك أن ابن تيمية عندما أكد على المسالة السابقة كان أقرب إلى الفلاسفة في قولهم ورأيهم، وأبعد ما يكون عن السلف ونهجهم.

(19) خاض ابن تيمية في كثير من المسائل التي تشتت الذهن وتحير العقل مستخدما الأساليب الفلسفية والجدليات الكلامية، والغريب أنه ينسب الخوض في ذلك إلى سلف الأمة وهم في واقع أمرهم أبعد ما يكون عن الخوض في مثل هذه الدقائق وانتهاج مثل هذا الإسلوب. ثم نجد ابن تيمية وقد غلف رأيه في الصفات بهالات القداسة لئلا يتجرأ على مخالفته أحد مدعيا لرأيه أنه معلوم من الدين بالضرورة، وأنه المأثور عن السلف ومنقول عن الشرع تواترا، ويلاحظ أن هذا هو عهده ودأبه في معالجة مسائله وقضاياه يدهش به من خالفه لئلا يتجرأ على نقده.

(20) يلاحظ أن آراء ابن تيمية كانت منتشرة قبل عصره على ألسنة المشبهة والمجسمة، ودليل ذلك أن علماء الأشاعرة وغيرهم في القرون المتقدمة قد تناولوها في كتبهم

عرضا وتحليلا ونقدا، وكأني بهم يردون على ابن تيمية قبل وجوده ووجود آراءه بقرون عديدة. ثم أتى ابن تيمية فأسس مذهبه في الصفات الخبرية على القول بقيام الحوادث بذات الله، وإنكار المجاز في اللغة، فأسلمه ذلك إلى التشبيه والتجسيم.

(21) من المبادئ المقررة في الإسلام «اعرف الحق بالحق، ولا تعرف الحق بالرجال» ولكن أتباع ابن تيمية طلبوا الحق من خلال آرائه فحكموها في دين الله وإن كانت على خلاف ما ثبت في الكتاب وصحيح السنة.

(22) لم يتورع ابن تيمية ومن شايعه من نصرة رأيهم بالموضوع والضعيف من الأحاديث، بل والمحرف من نصوص العهد القديم، وجعلوا ذلك أساسا في فهم العقيدة، التي عنه صدرت آراؤهم فيها. وبجانب ذلك رأينا ابن تيمية وقد استشهد على ما درسه من مسائل في كتبه ومؤلفاته المختلفة بعدد من الأحاديث والآثار التي تحتاج إلى التحقيق والمراجعة سندا ومتنا، إذ على أساسها بني آراءه المذهبية دون التحقق من صحة الأحاديث والآثار في كثير من المسائل. ثم كان العجب حين تعامل ابن تيمية مع نصوص السنة بانتقائية غير مبررة، فاستشهد بالضعيف إذا شهد لمذهبه، وترك الصحيح والاستشهاد به إذا خالفه وقد ظهر أثر ذلك في العديد من المسائل في كتبه ومؤلفاته.

(23) عد ابن تيمية التأويل تجهما وتعطيلا مع أنه من المؤولين لنصوص الصفات على سبيل التفصيل. وفوق هذا تعامل ابن تيمية مع نصوص اللغة وشواهدها بدون موضوعية، فأخذ شواذها التي لا تتلاءم مع التنزيه، وجعل ذلك قاعدة على أساسها تفهم النصوص الشرعية وإن أخل هذا بالتنزيه وتعارض معه.

(24) أثبت ابن تيمية الأجزاء والأبعاض لله سبحانه فقال باليد صفة ذاتية لله وجعلها أمارة للفعل وعدمه في حق الذات العلية ملحقا بها الأصابع، وقد قرر ذلك في ضوء إنكاره للمجاز وفهمه للنصوص على حقيقتها.

(25) أثبت ابن تيمية استواء الباري سبحانه على عرشه في ضوء المعاني الحسية له مفسرا إياه باستقرار الذات في المكان وما يتعلق بذلك من اللوازم الحسية والجسمية، وما وقر

في قلوب العوام من فهم لمعناه، ومنكر ذلك في تصوره جهمي قد حاد الله ورسوله. وبجانب ذلك صور ابن تيمية عرش الباري سبحانه بصورة حسية يتشابه فيها مع ما تعارف عليه الملوك في عروشهم، وضرب لذلك مثلا بعرش بلقيس مشبها عرش الرحمن به. وفي مواضع آخر وصف ابن تيمية عرش الباري سبحانه بأنه قبة فوق الفردوس، وقارن بين اهتزازه وبين حركات الفلك التاسع عند الفلاسفة. والعجيب أن ابن تيمية أتى بعد ذلك ليثبت لله سبحانه التحتية التقديرية بعدد من الآثار الظاهر ضعفها ونكارتها سندا ومتنا.

(26) أثبت ابن تيمية حقيقة الاستواء على العرش دون مفارقة، وفي الوقت ذاته أثبت له سبحانه حقيقة المعية مع خلقه، ومن ثم كان التناقض إذ يستحيل الجمع بينهما. كما أننا نجد ابن تيمية وقد ذكر أن تفسير الاستواء بالقعود هو قول المجسمة والمشبهة، ومع هذا نراه قد التزم هذا الرأي مؤصلا إياه إلى السلف وأئمة الحديث. وهذا الشطط من ابن تيمية في إثبات ذاتية الاستواء على العرش وتفسيره بالقعود والجلوس والاستقرار أدى إلى غلو أشياعه حتى قالوا بأن الله قد استلقى على العرش سبحانه واضعا إحدى رجليه على الأخرى، بل بالغ آخرون وقالوا بإثبات الاستلقاء صفة لله لا يعلم معناها إلا الله. مؤكدين على ما ذهب إليه شيخهم من أن ملامسة الحق سبحانه للعرش بثقل تستشعره الملائكة في حالات مختلفة يكون الباري تعالى عليها.

(27) قال ابن تيمية بقدم العالم مبررا ذلك بأنه سبيل لإثبات الصفات الإلهية وظهور آثارها في الكون، وغاب عنه أن هذه الصفات ثابتة لله، وإن لم يوجد من تظهر آثارها عليه، فالله سبحانه خالق قبل أن يوجد من يخلقه، وهو سبحانه رازق قبل وجود من يرزقه.

(28) فرق ابن تيمية بين المخلوق والحادث، ورأى أن المخلوق هو ما خلقه الله منفصلا عن ذاته والحادث ما أحدثه الله في ذاته، وعلى هذا قرر أن القرآن الكريم كلام الله حادث وغير مخلوق.

(29) يعد النزاع حول إثبات العلو بصورته الحقيقية عند ابن تيمية وتأويله عند علماء الأشاعرة في حقيقته وواقع أمره نزاع بين من يثبت الجهة (ابن تيمية) ومن ينفيها (علماء الأشاعرة).

(30) اختزل ابن تيمية مذهب الأشاعرة في شخص الإمام الرازي، فرأى أن القضاء عليه وإبطال فكره إبطال للمذهب بأسره، ومن ثم ألف كتابه نقض أساس التقديس للإمام الرازي وقد حقق هذا الكتاب في جامعة محمد بن سعود في ثمانية أطروحات علمية نال بها أصحابها درجتي الماجستير والدكتوراه. وقد جمع ابن تيمية في كتابه هذا الاعتراض على أدلة التنزيه وهذب فيه شبه التشبيه، وقد وجد هذا الكتاب عناية من قبل المعاصرين من تلامذة ابن تيمية حيث ظهر التعصب على تحقيقاته، وعدم الفهم لقضايا العقيدة والدين، ومن ثم فهو يحتاج إلى دراسات موضوعية تميط اللثام عن مواطن الخلل فيه متنا وتحقيقا.

(31) ذكر ابن تيمية أن تقدم الباري تعالى على العالم تقدما حقيقيا، فقاس على ذلك أن علوه سبحانه على العالم على سبيل الحقيقة والمكان. ثم نراه وقد تأثر بابن رشد في إثبات الجهة للباري سبحانه مفرقا بين الجهة الوجودية والعدمية مثبتا الثانية لله تعالى، في حين أنه وصفها بأمور وجودية حسية لا تستقيم مع وصفها بالعدمية بحال من الأحوال.

(32) تعودنا من ابن تيمية رحمه في كتبه أن يصف من خالفه من أهل السنة بالبدعة والتجهم، ولكنه في مسألة الاستواء وإثبات العلو والفوقية الحسية جنح إلى عصبية وصف بها من خالفه بالإلحاد والكفر والنفاق، ففتح بذلك بابا تعاني منه المجتمعات الإسلامية من الجهال والمتعصبين في واقعنا المعاصر. بل يعد ما أثر عن ابن تيمية من تكفير مخالفيه ورميهم بالإلحاد سنة سيئة جرأ بها مقلديه على التطاول على علماء الأمة بالتكفير والتبديع. وارتبط بذلك أن آراء ابن تيمية في مسالة العلو والفوقية الحسية تعد نواة لعصبية مقلديه وميلهم إلى العنف في واقعنا المعاصر حيث نص ابن تيمية في الفتاوى وغيرها على أن من خالف رأيه في أن الله فوق سماوته على عرشه حقيقة وجب أن يستتاب وإلا ضربت عنقه، ثم يلقى على

مزبلة لئلا يتأذى بنتن ريحه أهل القبلة ولا أهل الذمة، وقد نقل ذلك عن ابن قتيبة على حسب زعمه.

(33) يؤكد ابن تيمية على أن نزول الحق سبحانه بنفسه على الحقيقة، كما ينبغي أن يثبت له، وصَرفُ النزول عن هذا المعنى إنما هو من شر أقوال أهل البدع الذي تقولوا في الدين ما لم يرد عن الصحابة وأئمة السنة والحديث. ثم نرى ابن تيمية وقد اكد على أن ارتباط النزول والمجئ بالانتقال والحركة لا غضاضة فيه، وإن أدى إلى القول بقيام الحوادث بذات الله. بل إنه يرى أن منع قيام الحوادث بذات الله هو من شر أقوال المعطلة وأهل الضلال.

(34)التمس ابن تيمية آراء المشبهة والمجسمة في الصفات وأضفى عليها هالات القداسة فنسب إياها إلى الفطرة والسلف وأئمة الحديث ومعاني اللغة. ثم أغرق ابن تيمية في إثبات الجسمية لله سبحانه وتعالى مدعيا أن عامة الفضلاء المنصفين من أهل السنة والحديث وغيرهم يعلمون أنه ليس في الكتاب والسنة ما يدل على أن الله تعالى ليس بجسم. وفوق هذا رتب ابن تيمية على ما تقدم إثبات اللقاء المعروف لدى العوام بين الله وعباده ولا غضاضة في ذلك إن دل اللقاء بهذا المعنى- في زعمه ومنطقه- على إثبات التجسيمم في حق الباري سبحانه، بل إن ابن تيمية ربط هذا اللقاء الحقيقي بين الله وعباده بالنزول والقرب والحركة. مقررا أن الله تعالى يدرك الأجسام باللمس، ومن ثم لا يصح أن ننفي ملامسته لها، وأكد أن هذا هو مذهب السلف وأئمة السنة.

(35) اشتط ابن تيمية في إثبات النزول لله سبحانه وتعالى حيث قال بنزول الباري سبحانه وتعالى إلى الأرض وجعل من قبيل ذلك نزوله سبحانه يوم القيامة في ظلل من الغمام، ونزوله سبحانه عندما كلم موسى عليه السلام، ونزوله سبحانه إلى الأرض عندما خلقها... إلخ، ثم أكد ابن تيمية على أن من أول النزول وما ارتبط به من دنو وقرب وإتيان ومجئ ولقاء هو أسوأ حالا من أمر مسيلمة، بل إن كلامه مماثل لكلام من اتخذ مع الله أندادا فصار قوله شركا وردة ونفاقا خالصا، وهو فوق ذلك من الذين آمنوا ببعض الكتاب كفروا ببعض.

(36) إن ابن تيمية عندما صرح بحقيقة النزول وذاتيته مفرعا عليه إذا نزل الباري تعالى بذاته هل يخلو العرش منه أم لا؟! وغير ذلك لم يتابع الخلف ولم يقتدِ بالسلف. بل نراه وقد انفرد برأي أحسن ما يقال فيه أنه رأي خاص به ليس له ما مؤيده، وكان أحرى به أن ينظر إلى المسألة بنظرة الإيمان والتسليم لا بنظرة المتمسك بالظاهر العاض بالنواجز عليه. فنظرته تلك كانت على خلاف نظرة علماء الأشاعرة التي تشربت بروح الإسلام الصحيح حيث نظروا إلى المسألة بصورة أبعد وأعمق عبر عنها الإمام الغزالي ومن بعده الرازي بقوله "إن حديث النزول سيق لنهاية الترغيب في قيام الليل، وله تأثير عظيم في تحرك الدواعي للتهجد الذي هو أفضل العبادات. فلم يأخذوا من هذا الحديث حكما كلاميا كما فعل ابن تيمية الأمر الذي خول للباحث أن يقول في اطمئنان أن موقف ابن تيمية ومن تابعه يُسقط الحواجز بينهم وبين الذي يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ثم بعد ذلك ينكرون التأويل.

(37) تناول ابن تيمية أحكام الصفات فاتفق مع الأشاعرة في القول بزيادتها وقيامها بذات الله سبحانه، واختلف معهم في القول بقدمها وصدوقها عليه سبحانه أزلا وأبدا.

(38)انتقد ابن تيمية مسالك علماء الأشاعرة في البرهنة والاستدلال على وجود الله تعالى وغير ذلك من مسائل العقيدة إلا أننا رأيناه بعد ذلك يقول بمثل قولهم محاكيا إياهم فيها. ثم نقد ابن تيمية دليل الحدوث عند علماء الأشاعرة مبينا أنهم قد قالوا ذلك استنادا على أصلهم بامتناع حوادث لا أول لها، والقول بامتناع حوادث لا أول لها في نظر ابن تيمية من الأمور الظاهر بطلانها وفسادها.

(39) يعد من الجوامع الرابطة بين رأي ابن تيمية والفلاسفة في مسالة قدم العالم أن ابن تيمية يرى أن الله تعالى فاضت عنه الكثرة لوجودها في ذاته وهي الحوادث القائمة بالذات ، أما الفلاسفة فقد قالوا أن الله فاضت عنه الوحدة لاتصاف ذاته بها وعدم تركبها، والكثرة عند ابن تيمية هي نوع الحوادث، والوحدة التي فاضت عن الله تعالى عند الفلاسفة هو العقل الأول، والربطة المشتركة بين القولين هي أن الله موجب بالذات لا فاعل بالإرادة، فهو موجب بذاته بشخص العالم عند الفلاسفة، وهو موجب بذاته لنوع العالم عند ابن تيمية .

(40) أثبت ابن تيمية البقاء صفة لله وأخذه لدد الجدال مع الإمام الرازي فانتهى إلى القول أن الله تعالى جسم لا يجوز عليه الفناء. كذلك أثبت ابن تيمية قيام الباري سبحانه بنفسه ثم رتب على ذلك أن الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسما،وهذا ما تدل عليه الفطرة ومقرراتها. ثم رأيناه وقد قارن بين تجسيم وتجسيم، فرأى أن تصور التجسيم عند الكرامية اليق بالذات العلية من تصوره لدى الإمامية. ومن ثم انتهى إلى أن وصف الحق سبحانه وتعالى بالجسمية من الأمور المجمع عليها في الكتب المنزلة من السماء، وأطبق على صحتها جميع الأنبياء. بل أكد ابن تيمية على أنه ليس هناك في الكتاب والسنة والإجماع ما يشهد بأن الله تعالى ليس بجسم، لذا قرر أن الله سبحانه وتعالى هو الجسم القديم، فقاده ذلك إلى التعاطف مع المشبهة مؤكدا على أنهم أقل خطرا من علماء الأشاعرة الذين قالوا بالتأويل..

(41) بلغت العصبية بابن تيمية إلى نصرة آراء خصوم الأشاعرة وإن أتت هذه النصرة على حساب الدين والمعتقد. بل أخذت عصبية الجدال مع ابن حزم حتى ألزم نفسه بأمور من شأنها أن تخل بتوحيد الذات. فجوزت التركيب في حق الباري سبحانه والحيز والجهة، وجعل نفي ذلك من السفسطات المحضة التي ينبغي أن يتنزه عنها الإنسان كما زعم أن هذا هو مذهب جماهير الأمة وسلفها.

(42) أكد ابن تيمية على أنه ليس من تمام وصف الله تعالى بالقدرة المطلقة القول بأن الله سبحانه يخلق أجساما متماثلة، وهذه دعوى ثبت تهافتها في ضوء أحكام العقل ومقررات العلم.

(43) أكد ابن تيمية على أن العبد فاعل لأفعاله على الحقيقة، وقد شارك المعتزلة بذلك رأيهم في المسألة. ثم خلط ابن تيمية بين الأمر والإرادة فرتب على ذلك القول بعدم عموم الإرادة وشمولها.

(44) فهم ابن تيمية من صفة الحياة أنه لا تثبت للباري سبحانه إلا بإثبات الحركة الذاتية له، وجعل الحركة أمارة يفرق بها بين الحي والميت. كما ذهب إلى تجدد السمع والبصر لدى

وجود المسوع والمرئي، وعدم التعلق به إلا بعد وجوده، وهذا يلزمه القول بقدم العالم ؛ لأنه في مذهبه لا يتصور إثبات صفة لله سبحانه لا تباشر فعلها. وعلى غرار ما تقدم قرر ابن تيمية تجدد العلم الإلهي بتجدد المعلوم، وأكد بأن هذا ما دل عليه صريح المعقول وصحيح المنقول.

(45) أثبت ابن تيمية اليد والعين والوجه... صفات خبرية لله تعالى، وإذا نفينا المجاز واحتكمنا إلى ظاهر اللغة وفق مذهبه فإن هذه أجزاء وأبعاض .، ومن ثم فلا يجوز إطلاقف الصفات عليها إلا بضرب من التأويل ولو على سبيل الإجمال.

(46)عد ابن تيمية ومن شايعه مسألة كلام الله تعالى أبرز المسائل التي توضح قيام الحوادث بذات الله سبحانه، ونص هو ومن شايعه على أن ابن كلاب هو أول من ابتدع القول بأن كلام الله قديم وأنه معنى واحد لا يتعلق بمشيئه وقدرته، فتابعه في ذلك الأشعري، وقول الأشاعرة في زعمه مرده إلى التقصير في علم السنة كما ذهب ابن تيمية ومن شايعه، في حين أن المحققين من العلماء أكدوا على أن قيام الحوادث بذات الله هي مقولة المجوس، ثم اتى ابن تيمية فأكدها. وفوق هذا ذهب ابن تيمية إلى أن الحق سبحانه غير متكلم بكلام واحد، وإنما يتجدد الكلام منه سبحانه على حسب إرادته لوجود الأشياء.

(47) انفرد التيميون برأي غريب وأصروا فيه على أن قول الحق سبحانه وتعالى (لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ) الشورى 11. وقوله سبحانه (هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا) مريم 65. وقوله "قل هو الله أحد" من المتشابه في القرآن الكريم.

(48) ورد في السنة النبوية ما يدل على تفرد الحق سبحانه بالأزلية والقدم مثل قول النبي ﷺ كان الله، ولم يكن شيء معه" وقد أهمل ابن تيمية هذه الرواية وما في معناها لصراحة ردها على من أثبت القدم النوعي وحدوث الأفراد مؤثرا عليها رواية "كان الله ولم يكن شيء قبله" ورجحها دون مرجح مما جعل ابن حجر يصف هذا الصنيع عند ابن تيمية بأنه من مستشنع المسائل المنسوبة إليه.

(49) لم يلتزم ابن تيمية بمذهب السلف نظريا أو عمليا، أما نظريا فإن تصوير ابن تيمية لمذهب السلف وإجراء الصفات على ظاهرها مع نفي الكيفية ووصم التفويض بأنه من شر أنواع البدع يجعله بعيدا كل البعد عن مذهب السلف كما صوره علماء الأمة، بل إن علماء الأشاعرة عندما صوروا مذهب السلف عبروا عنه بدقة أبرزته في صورته الصحيحة. أما عمليا فقد تبين من خلال الجانب التطبيقي لابن تيمية في الصفات الخبرية أنه لا علاقة لمذهب السلف بتطبيقاته فيها ، ومن ثم كان من الملاحظ أن ابن تيمية يروي عن السلف أقوالهم في التنزيه، ولكنه حال التطبيق في مسالة من المسائل نراه أبعد ما يكون عن مذهب السلف وأقولهم.

(50) زاع فكر ابن تيمية في العصر الحديث بصورة لم يكن يحلم بها ابن تيمية نفسه، مما يقتضي المراجعة والتقييم الموضوعي لهذا الفكر، وإبرازه للناس بصورته الحقيقية.

(51) تتباين لغة التأليف من كتاب إلى آخر عند ابن تيمية ، ففي مؤلفاته التي تتخذ طابعا جدليا أو وردت في سياق الرد على أحد المخالفين له نرى ابن تيمية يجنح في جداله ويتعصب في رأيه وإن ألزمه ذلك التصريح بما يخدش التنزيه، أما في كتبه التي تعبر عن نسق فكري واحد بالنسبة له فإنه يغلب عليها الاستقامة الفكرية إلا إذا تعرض فيها لمسالة يخالفه فيها غيره فإن لدد الجدال لديه يلزمه التشبيه والتجسيم.

(52) أثبت التيميون للحق سبحانه وجها له عينان على سبيل الحقيقة وزعموا أن الحق سبحانه قد خلق آدم عليه السلام على صورته سبحانه مستشهدين على ذلك بأحاديث ضعيفة ونصوص محرفة من العهد القديم أجهد ابن تيمية نفسه ومن شايعه في تأييدها وإثبات صدقها.

(53)يجب العناية بكتاب الأسماء والصفات للإمام البيهقي نظرا لجمعه بين طريقتي المحدثين والمتكلمين في التعامل مع نصوص الصفات، يضاف إلى ذلك كتاب (مشكل الحديث) لابن فورك ففيه تطبيق عملي يؤكد على أن التأويل منهج لا تحريف فيه ولا تعطيل، كذا كتاب الحافظ بن عساكر (تبين كذب المفتري) ففي هذا الكتاب تبصرة بفضل علماء

الأشاعرة ومنزلتهم في العلم والعبادة مما يساعد في إنزالهم المكان اللائق بهم في أذهان العوام وأفئدتهم.

وبعد فهذا جهد مقل في مسائل شائكة بذلته ابتغاء وجه ربي رغبة في مثوبته ورضاه، فإن أصبت فهذا توفيق من الله وفضل، وإن تكن الأخرى فما إليها سعيت وعذري أني ما أردت إلا خيرا، ولا يسعني إلا أن أضرع لرب العزة والجلال قائلا: إلهي وسيدي ومولاي إن ظهرت مني المحاسن فبفضلك ولك المنة علي، وإن ظهرت مني المساوئ فبعدلك ولك الحجة علي، فمني ما يليق بعملي ومنك ما يليق بكرمك، وصلى اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أهم المراجع

أولا: القرآن الكريم:

ثانيا: كتب السنة:

ثالثا: المراجع والمصادر :

(1) أبو حامد مرزوق- براءة الأشعريين من عقائد المخالفين- ط العلم دمشق.

(2) العلامة إبراهيم البيجوري- المختار من شرح البيجوري على جوهرة التوحيد- ط المعاهد الأزهرية.

(3) العلامة إبراهيم البيجوري، شرح العلامة البيجوري على حاشية السنوسي في فن المنطق/ ط التقدم.

(4) ابن أبي عاصم –السنة- تح د/ باسم بن فيصل الجوابرة/ ط دار الصميعي، الرياض.

(5) الإمام ابن الجوزي- الضعفاء والمتروكون- تح عبد الله القاضي/ ط دار الكتب العلمية بيروت.

(6) الإمام ابن الجوزي- المواعظ والمجالس- تح عاطف شاهين/ ط دار المنار.

(7) الإمام ابن القيم- اجتماع الجيوش الإسلامية- ط دار الكتب العلمية بيروت.

(8) الإمام ابن القيم- الصواعق المرسلة— ط دار العاصمة، الرياض.

(9) الإمام ابن القيم الفوائد المشوقة إلى علوم القرآن- ط دار الهلال.

(10)الإمام ابن القيم- حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح- ط دار الكتب العلمية بيروت.

(11)الإمام ابن القيم شفاء العليل في مسائل القضاء والحكمة والتعليل- ط دار المعرفة بيروت.

(12)الإمام ابن تيمية – الإيمان – تح د/ محمد خليل هراس/ ط القاهرة.

(13)الإمام ابن تيمية –التسعينية- تح د/ محمد بن إبراهيم العجلان/ ط مكتبة المعارف، الرياض.

(14)الإمام ابن تيمية- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح- تح د/ علي ناصر وآخرون/ ط دار العاصمة الرياض/ ط المدني.

(15)الإمام ابن تيمية – الرسالة الأكملية- تح أحمد حمدي إمام/ ط دار المدني.

(16)الإمام ابن تيمية –الرسالة التدمرية – تح قصي الخطيب/ ط المطبعة السلفية.

(17)الإمام ابن تيمية – الصفدية – تح/ محمد رشاد سالم/ ط جامعة محمد بن سعود الرياض 1406.

(18)الإمام ابن تيمية- الفتوى الحموية- تح د/ حمد بن عبد المحسن التوجري/ ط دار الصميعي للنشر والتوزيع.

(19)الإمام ابن تيمية –الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان.

(20)الإمام ابن تيمية – النبوات- ط دار الكتب العلمية بيروت 1985.

(21)الإمام ابن تيمية – بيان تلبيس الجهمية- ط الحكومة ، وكذا ط مجمع الملك فهد.

(22)الإمام ابن تيمية – تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء – تح عبد العزيز محمد الخليفة / ط مكتبة الرشد الرياض.

(23)الإمام ابن تيمية- تفسير سورة الإخلاص – ط أنصار السنة.

(24)الإمام ابن تيمية – جامع الرسائل والمسائل – تح محمد عزيز شمس/ط مجمع الفقه الإسلامي.

(25)الإمام ابن تيمية – جواب أهل العلم والإيمان- ط الرياض.

(26)الإمام ابن تيمية- درء تعارض العقل والنقل- تح د/ السيد محمد السيد الجليند/ ط مركز الأهرام.

(27)الإمام ابن تيمية – درء تعارض العقل والنقل- تح د/ محمد رشاد سالم/ ط جامعة الإمام محمد به سعود.

(28)الإمام ابن تيمية – شرح العقيدة الأصفهانية – ط مكتبة الراشد الرياض.

(29)الإمام ابن تيمية- شرح العقيدة الواسطية – للشيخ محمد خليل هراس/ ط الجامعة الإسلامية.

(30)الإمام ابن تيمية – شرح حديث النزول – تح محمد عبد الرحمن الخميس/ طدار العاصمة.

(31)الإمام ابن تيمية – كتاب التوحيد – تح أ.د/ محمد السيد الجليند ط/ دار قباء.

(32)الإمام ابن تيمية مجموع الرسائل الكبرى – ط إحياء التراث بيروت.

(33)الإمام ابن تيمية – مجموع الفتاوى- تح عبد الرحمن النجدي/ ط مكتبة ابن تيمية.

(34)الإمام ابن تيمية – مجموع الرسائل في التفسير– تح عبد الرحمن قاسم النجدي/ ط مكتبة ابن تيمية.

(35)الإمام ابن تيمية –منهاج السنة– تح محمد رشاد سالم/ ط القاهرة.

(36)الإمام ابن تيمية. نقد مراتب الإجماع. مطبوع على هامش كتاب مراتب الإجماع لابن حزم / ط مكتبة القدسي القاهرة 1357 هـ.

(37)الإمام ابن حبان. المجروحين. تح محمود إبراهيم زايد / ط دار الوعي، سوريا.

(38)الإمام ابن حجر. تقريب التهذيب. تح محمد عوامة / ط دار الرشيد سوريا.

(39)الإمام ابن حجر. فتح الباري. ط دار المعرفة، بيروت.

(40)الإمام بن حجر. لسان الميزان. تح دار المعرفة النظامية الهند / ط مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت.

(41)ابن خلدون. المقدمة. تح علي عبد الواحد وافي / ط القاهرة.

(42)ابن رشد. مناج الأدلة. تح د / محمد قاسم / ط الأنجلو.

(43)الشيخ ابن عثيمين. المحاضرة السنية في شرح العقيدة الواسطية. تح أشرف عبد المقصود / ط طبرية، الرياض.

(44)الإمام ابن عساكر. تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري. ط دار الكتاب العربي، بيروت.

(45)الإمام ابن كثير. البداية والنهاية. ط دار الغد.

(46)الإمام ابن كثير. تفسير القرآن العظيم. ط دار الفكر، بيروت.

(47)ابن منظور. لسان العرب. ط دار صادر بيروت وكذا ط دار المعارف القاهرة.

(48)أبو إسحاق إبراهيم الدقاق. تفسير أسماء الله الحسنى. ط دار العربية دمشق.

(49)الإمام أبو الحسن تقي الدين بن عبد الكافي السبكي. السيف الثقيل في الرد على ابن زفيل. تح العلامة محمد زاهد الكوثري / ط مكتبة زهران.

(50)أبو الشيخ عبد الله بن محمد الأصبهاني. العظمة. تح رضاء الله بن محمد المباركفوري / ط دار العاصمة الرياض.

(51)الإمام أبو حيان. البحر المحيط. ط الرياض / ط دار الفكر.

(52)الإمام أبو عمر الداني. الرسالة الوافية لمذهب أهل السنة في الاعتقادات وأصول الديانات. تح دغش العجمي وكذا ابن الجوزي / ط دار الإمام أحمد، الكويت.

(53)القاضي أبو يعلى. إبطال التأويلات لأخبار الصفات. نسخة مصورة عن مخطوط بمكتبة الشيخ حامد / ط القاهرة.

(54)القاضي أبو يعلى. المعتمد في أصول الدين. تح ديغ زيدان حداد / ط دار المشرق.

(55)الإمام أحمد بن شعيب النسائي. الضعفاء والمتروكون. تح محمود إبراهيم زايد / ط دار الوعي، سوريا.

(56)أحمد بن فارس. مقاييس اللغة. تح عبد السلام هارون / ط دار الفكر، بيروت.

(57)أحمد بن محمد الفيومي. المصباح المنير. ط المكتبة العلمية، بيروت.

(58)الشيخ أحمد رضا. معجم متن اللغة. ط مكتبة الحياة، بيروت.

(59)الإمام الأشعري. اللمع في الرد على أهل الذيغ والبدع. تح د/ حمودة غرابة / ط المكتبة الأزهرية.

(60)الإمام الأشعري. رسالة إلى أهل الثغر. تح عبد الله شاكر محمد / ط مكتبة العلوم والحكم.

(61)الإمام الأشعري. مقالات الإسلاميين. تح محمد محي الدين عبد الحميد / ط مكتبة النهضة.

(62)د/ أوميد شمشك. أسرار الذرة. تح أورخان محمد / ط بغداد.

(63)القاضي الإيجي. المواقف. ط دار الكتب العلمية.

(64)الإمام الباقلاني. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. تح الشيخ محمد زاهد الكوثري / ط المكتبة الأزهرية.

(65)الإمام الباقلاني. التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافدة والخوارج والمعتزلة. تح د/ محمودالخضيري / ط دار الفكر العربي.

(66)الإمام الباقلاني. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. تح عماد الدين أحمد / ط مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

(67)الإمام البغدادي. أصول الدين. ط دار الكتب العلمية، بيروت.

(68)الإمام بهاء الدين الأخميمي. الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها. تح سعيد عبد اللطيف / ط الأردن.
(69)الإمام البيضاوي. إشارات المرام من عبارات الإمام. تح يوسف عبد الرزاق / ط 1946م.
(70)الإمام البيضاوي. طوالع الأنوار. تح عباس سليمان / ط المكتبة الأزهرية.
(71)الإمام البيضاوي. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. ط الحلبي.
(72)الإمام البيهقي. الأسماء والصفات. تح عبد الله بن محمد الحشدي / ط دار السوادي.
(73)الإمام البيهقي. الأسماء والصفات. ط / القاهرة 1358 هـ.
(74)الإمام البيهقي. الاعتقاد. تح الشيخ أحمد مرسي / ط القاهرة 1961م.
(75)الإمام البيهقي. الاعتقاد والهداية إلى سبل الرشاد. تح أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم / ط دار الفضيلة.
(76)الإمام تقي الدين الحصني. دفع شبه من شبَّه وتمرَّد. ط المكتبة الأزهرية للتراث.
(77)الإمام الجرجاني. التعريفات. ط الحلبي 1983م.
(78)العلامة جلال الدين الدواني. شرح العقائد العضدية. ط المطبعة الخيرية.
(79)الإمام جلال الدين المحلي. شرح متن جمع الجوامع للإمام السبكي. ط مصطفى البابي الحلبي.
(80)د/ جمال صليبا. المعجم الفلسفي. ط دار الكتب.
(81)الإمام الجويني. الإرشاد إلى قواطع الأدلة. تح أسعد تميم / ط موسسة الكتب الثقافية.
(82)الإمام الجويني. الشامل في أصول الدين. ط منشأة المعارف، الاسكندرية.
(83)الإمام الجويني. العقيدة النظامية. تح الشيخ محمد زاهد الكوثري / ط المكتبة الأزهرية.
(84)أ.د/ حسن الشافعي. الآمدي وآراؤه الكلامية. ط دار السلام.
(85)د/ حمودة غرابة. أبو الحسن الأشعري. ط 1953م.
(86)الإمام الذهبي. العلو للعلي الغفار. تح أشرف عبد المقصود / ط دار السلف.
(87)الإمام الذهبي. ميزان الاعتدال في نقد الرجال. تح علي محمد معوض وآخرين / ط دار الكتب العلمية بيروت.

(88)الإمام الرازي : أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري. أساس التقديس. تح د/ أحمد حجازي السقا/ ط الكليات الأزهرية، الحلبي.
(89)الإمام الرازي. الأربعين في أصول الدين. ط حيدر آباد.
(90)الإمام الرازي. المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات. ط حيدر آباد.
(91)الإمام الرازي. المطالب العالية. تح د/ أحمد حجازي السقا / ط بيروت.
(92)الإمام الرازي. لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات. تح ط عبد الرؤوف سعد / ط الكليات الأزهرية.
(93)الإمام الرازي. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. تح د / سميح دعيم / ط دار الفكر، بيروت.
(94)الإمام الرازي. معالم أصول الدين. ط الكليات الأزهرية.
(95)الإمام الرازي. مفاتيح الغيب. ط دار الغد 1992م.
(96)الإمام الرازي. من أسرار التنزيل. تح عبد القادر عطا / ط دار المسلم.
(97)الرازي: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي. مختار الصحاح. تح محمد خاطر / ط دار الحديث.
(98)الراغب الأصفهاني. المفردات. ط الحلبي.
(99)الإمام الزركشي. البرهان في علوم القرآن. تح محمد أبو الفضل إبراهيم / ط دار المعرفة، بيروت.
(100) الإمام الزمخشري. الكشاف. ط الرياض / ط دار الريان.
(101) الإمام سعد الدين التفتازاني. شرح العقائد النسفية. تح د/ أحمد حجازي السقا / ط الكليات الأزهرية.
(102) الإمام سعد الدين التفتازاني. شرح المقاصد. تح عبد الرحمن عميرة / ط مكتبة الكليات الأزهرية.
(103) الإمام سعد الدين التفتازاني. متن تهذيب المنطق والكلام. ط السعادة.
(104) الإمام السنوسي. شرح المقدمات. تح نزار حمادي / ط مكتبة المعارف.

(105) الإمام السنوسي. شرح أم البراهين في علم الكلام. تح مصطفى الغماري / ط المؤسسة الوطنية بالجزائر.

(106) الإمام سيف الدين الآمدي. أبكار الأفكار. تح أحمد المزيدي / ط دار الكتب العلمية، بيروت.

(107) الإمام سيف الدين الآمدي. غاية المرام في علم الكلام. تح د/ حسن محمود عبد اللطيف / ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

(108) الإمام السيوطي. الدر المنثور في التفسير المأثور. ط دار الفكر، بيروت.

(109) الشريف علي بن محمد الجرجاني. شرح المواقف. ط ساس المغربي 1907 م وطبعة أخرى للموقف الخامس تح د/ أحمد المهدي / ط مكتبة الأزهر ط.

(110) الإمام الشهرستاني. الملل والنحل. تح د/ محمد بن فتح الله بدران / ط الأنجلو المصرية.

(111) الإمام الشوكاني. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. ط دار الفكر، بيروت.

(112) الشيخ صالح الفوزان. تعقيبات على كتاب البوطي. السلفية ليست مذهبًا. ط القاهرة.

(113) أ/ صلاح الدين الأدلبي. حوار هادئ مع شبهات المناوئين. ط دار السلام.

(114) أ.د/ صلاح عبد العليم. دراسات في العقيدة الإسلامية. ط دار الطباعة المحمدية.

(115) الإمام الصنعاني. تفسير القرآن. تح د/ مصطفى مسلم وآخرون / ط مكتبة الرشد بيروت.

(116) الإمام الطبري. جامع البيان. ط بيروت 1987م.

(117) د/ الطبلاوي محمود سعد. موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد. ط القاهرة.

(118) أ.د/ طه حبيشي. الجانب الإلهي في فكر الإمام الغزالي. ط مطبعة رشوان.

(119) القاضي عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة. تح د/ عبد الكريم العثماني / ط مكتبة وهبة 1988م.

(120) أ.د/ عبد الحليم محمود. التفكير الفلسفي في الإسلام. ط دار الأنجلو.

(121) عبد الرحمن أبي حامد التميمي. الجرح والتعديل. ط دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(122) عبد الرحمن صالح المحمود. موقف ابن تيمية من الأشاعرة. ط مكتبة الرشد الرياض.

(123) د/ عبد العزيز بحيري. قيام الحوادث بذات الله تعالى بين النافين والمثبتين. رسالة دكتوراه مخطوط بكلية أصول الدين بالقاهرة.

(124) الشيخ عبد العزيز بن باز. تنبيهات في الرد على من تأول الصفات. ط الرئاسة العامة للبحوث والإفتاء الرياض.

(125) د/ عبد العزيز سيف النصر. المنهج الإسلامي في العقائد والأخلاق. ط 1977م.

(126) د/ عبد العزيز سيف النصر. فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية. ط 1983م.

(127) د/ عبد الكريم صالح الحميد. القول المختار لبيان فناء النار. ط السفير.

(128) د/ عبد الواحد عبد العزيز التميمي. اعتقاد الإمام ابن حنبل. ط دار المعرفة، بيروت.

(129) الشيخ العز بن عبد السلام. الرسائل. تح إياد خالد / ط دار الفكر، بيروت.

(130) الشيخ العز بن عبد السلام. تفسير القرآن. تح د عبد الرحمن الوهبي ط دار ابن حزم، بيروت.

(131) د/ عزت أبو بركة. الإلهيات بين ابن سينا وابن تيمية. رسالة دكتوراه، أصول الدين القاهرة 1995م.

(132) د / علي ساس النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. ط دار المعارف.

(133) د/ علي مصطفى الغرابي. المنحة الإلهية في شرح العقيدة الواسطية. ط صبيح.

(134) القاضي عياض. الشفا بتعريف حقوق المصطفى. تح علي محمد البجاوي / ط بيروت دار الفكر العربي.

(135) الإمام الغزالي. إحياء علوم الدين. ط الدار البيضاء.

(136) الإمام الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. تح د/ علي أبو ملحم / ط دار الهلال.

(137) الإمام الغزالي. الأربعين في أصول الدين. ط دار الجيل بيروت.

(138) الإمام الغزالي. المقصد الأسنى في شرح اسماء الله الحسنى. تح محمد عثمان الخشت / ط مكتبة القرآن الكريم.

(139) الإمام الغزالي. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. تح د/ سليمان دنيا / ط الكليات الأزهرية.

(140) الإمام الغزالي. قواعد العقائد. ط مكتبة الإيمان.

(141) فخر الدين بن الزبير. التوضيحات الأثرية على متن الرسالة التدمرية. تح محمد عبد الرحمن الخميس / ط الولي.

(142) الفيروز آبادي. القاموس المحيط. ط مؤسسة الرسالة، بيروت.

(143) الخليفة القادر بالله. الاعتقاد القادري. تح أبي يعلى البيضاوي، ضمن سلسلة جواهر تراث السلف.

(144) الإمام القرافي. الذخيرة. تح محمد حجي /ط دار الغرب الإسلامي.

(145) الإمام القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. ط دار الغد العربي.

(146) الإمام القشير ي. الرسالة القشيرية. ط دار الكتاب العربي 2004م.

(147) كلادكوف. الذرة الأولى من الألف إلى الياء. تح عبد الرازق المخذومي / ط الولي.

(148) كمال الدين بن الهمام. المسايرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية في الآخرة. تح محمد محي الدين عبد الحميد / ط صبيح.

(149) الكمال بن أبي شريف. المسامرة لشرح المشايرة. ط الشيخ فرج الله الكردي.

(150) الكندي. رسائل الكندي الفلسفية. تح محمد عبد الهادي أبو ريدة / ط دار الفكر.

(151) الإمام الماتريدي. كتاب التوحيد. تح د/ بكر طوبار وآخرون / ط دار فضل بيروت.

(152) د/ مبارك حسن حسين إسماعيل. علم التوحيد في ضوء العقل والنقل. ط دار الطباعة المحمدية.

(153) مجمع اللغة العربية المعجم الفلسفي / ط مجمع اللغة العربية.

(154) مجمع اللغة العربية. المعجم الوجيز. معجم اللغة العربية. طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم.

(155) الشيخ محمد أبو زهرة. ابن تيمية. ط دار الفكر. القاهرة.

(156) محمد الجمل. صفات الله سبحانه وموقف الغزالي منها. رسالة ماجستير بكلية أصول الدين بالمنوفية 1995م.

(157) الشيخ محمد الخضر الشنقيطي. استحالة المعية بالذات. ط صبيح.

(158) الشيخ محمد الزرقاني. مناهل العرفان. ط الحلبي.

(159) د/ محمد السيد الجليند. الإمام ابن تيمية وقضية التأويل. ط عكاز.

(160) الإمام محمد بن عمر العقيلي. الضعفاء الكبير. تح عبد المعطي أمين / ط دار المكتبة العلمية، بيروت.

(161) الإمام محمد بن محمد الحسيني الزبيدي. اتحاف السادة المتقين. ط المطبعة الميمنية، القاهرة.

(162) د/ محمد خليل هراس. ابن تيمية السلفية. ط مكتبة الصحابة.

(163) د/ محمد خليل هراس ابن تيمية السلفية. ط مكتبة الصحابة طنطا 1405هـ.

(164) د/ محمد سعيد رمضان البوطي. السلفية. ط دمشق 1990م.

(165) الشيخ / محمد صالح العثيمين. المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية. تح أشرف عبد المقصود / ط مكتبة طبرية، الرياض.

(166) د/ محمد عبد الفضيل القوصي. موقف السلف من المتشابهات. ط دار البصائر.

(167) د/ محمد عبد الفضيل القوصي. هوامش على العقيدة النظامية. ط مكتبة الإيمان.

(168) أ/ محمد فريد وجدي. دائرة معارف القرن العشرين. ط دار الفكر، بيروت.

(169) أ.د/ محمد قمر الدولة ناصف. بين الرازي وابن تيمية في مسألة الصفات الإلهية. رسالة دكتوراه مخطوط بكلية أصول الدين بطنطا.

(170) د/ محمد نصار. المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام. ط دار الأنصار.

(171) الشيخ محمود خطاب السبكي. إتحاف الكائنات. ط القاهرة.
(172) الشيخ منصور محمد عويس. ابن تيمية ليس سلفيًا. ط دار النهضة العربية.
(173) الإمام النسفي. بحر الكلام. تح ولي الدين محمد الفرفور / ط دار الفرفور دمشق.
(174) الإمام الواحدي. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. ط دار القلم بيروت.
(175) وحيد الدين خان. الإسلام يتحدى. ط دار المختار الإسلامي.
(176) د/ يحيى هاشم. الفرق الإسلامية في الميزان. ط جامعة الإمارات.
(177) يعقوب بن إسحاق السكيت. إصلاح المنطق. تح أحمد محمد شاكر / ط دار المعارف.
(178) يوسف المزي. تهذيب الكمال. تح د/ بشار عواد / ط مؤسسة الرسالة، بيروت.

المحتوى

الموضوع **الصفحة**